

الطبعة الثانية  
خلال أربعة أشهر



# مختصر مقدمة ابن خلدون

مع المحافظة على جميع الأفكار  
الحضارية والاجتماعية والإقتصادية والتربوية



اختصار وتعليق

د. / عبدالمحسن بن أحمد العصيمي

مع إضافة أكثر من 700 شرح وتعليق بالهوامش  
وببلوغرافيا جميع المؤلفات عن ابن خلدون

## المقدمة ..

تمثل مقدمة ابن خلدون أشهر ما كتبه العرب في المجال الاجتماعي حيث تمثل اسهاما فكريا كبيرا في تاريخ البشرية فهي اول كتاب حول الحديث عن ما يجب ان يكون في عالم السياسة والتربية الى دراسة الواقع المعاش.

فالمقدمة من أهم نقاط التحول بطرق التفكير ومنهجيات التحليل في العلم الاجتماعي اضافة للمعلومات الضخمة والعميقة والرصينة التي تحتويها.

وهذا الاسهام الذي زادت ايام اهمية وزادت الدراسات حوله ثراءً وقيمة ترجم الى كافة اللغات الحية الفرنسية والانجليزية والتركية والامانية والأسبانية وأثرت في الدراسات العالمية في مجال السياسة والاجتماع والاقتصاد والعمران.

اقدمها اليوم مختصرة حيث حافظت على كافة الافكار الرئيسية العميقة لابن خلدون واختصرت منها الاستطرادات الجغرافية والتاريخية والأدبية .

إنه كتاب يستحق  
الإقتناء والقراءة والتأمل!!

## العلامة / عبدالرحمن ابن خلدون :

أهم وأشهر شخصية اجتماعية عربية، ولد في اول رمضان سنة 732هـ، الموافق 27 أيار (مايو) 1332م. في تونس .

ويعتبر من أكثر العلماء نبوغاً وعبقريّة درس علوم عصره . وعمل بمختلف المناصب السلطانية والوزارة والسفارة ثم تفرغ للعلم والقضاء، وتوفي في القاهرة في السادس والعشرين من رمضان سنة 808هـ (17 آذار (مارس) 1406م).

كتب في المجال الاجتماعي والتاريخ أفكار رصينة تضمنتها عدة كتب أهمها:

- المقدمة.

- كتاب تاريخ ابن خلدون.

وقد كتبت عن ابن خلدون أكثر من خمسمائة كتاب أو بحث أو دراسة.

ترجمت مقدمته لجميع اللغات الحية..

## د. عبدالمحسن بن احمد العصيمي

- استاذ وباحث في علم الاجتماع.
- حصل على شهادة البكالوريوس والماجستير والدكتوراه في علم الاجتماع.
- درس في الجامعة عدة سنوات.
- شارك في أكثر من عشرين مؤتمر علمي محلي ودولي في مجال الحوار الحضاري والتغيير الاجتماعي. أثار الانترنيت، التغيرات الاقتصادية.
- له العديد من المؤلفات أهمها:
- الآثار الاجتماعية للانترنت.
- تحرير المولمة في عالم متغير . بمشاركة 16 عالم.
- اشراقات العبادة في 3 أجزاء (حكم تحريفات - تأملات)
- وكتب أخرى قيد الصدور.



قرطبة للنشر والتوزيع

إحدى مؤسسات مجموعة قرطبة

الرياض 11456 ص ب 24792 - هاتف 20601175 - 4791323

فاكس 4730055 www.qurtobah.com



للتواصل

ibn\_khalidon@qurtobah.com



مختصر  
مقدمة  
ابن  
خلدون



إختصارها وعلق عليها

د. / عبدالمحسن بن أحمد العصيمي

(ج) مؤسسة قرطبة للإنتاج الفني، ١٤٣٣هـ  
فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر  
العصبي، عبدالحسن أحمد براك  
مختصر مقدمة ابن خلدون / عبدالحسن أحمد براك العصبي - الرياض، ١٤٣٣هـ  
٦١٦ ص: ١٥،٧ × ٢٢ سم.  
ردمك: ٩٧٨-٦٠٣-٨٠٢٠-٤٦-٣  
١- علم الاجتماع ٢- ابن خلدون وعلم الاجتماع أ. العنوان

ديسوي، ٣٠١ ١٤٣٣/٩٢٢٨  
رقم الإيداع: ١٤٣٣/٩٢٢٨  
ردمك: ٩٧٨-٦٠٣-٨٠٢٠-٤٦-٣

**الطبعة الثانية**  
جمادى الثاني ١٤٣٤هـ - الموافق: مايو ٢٠١٣م

الطبعة الاولى  
١٤٣٤هـ / ٢٠١٣م



**قرطبة للنشر والتوزيع**

إحدى مؤسسات مجموعة قرطبة

الرياض ١١٤٥٦ ص.ب. ٢٤٧٩٢

هاتف ٤٧٣١٣٢٣ فاكس ٤٧٣٠٠٥٥

[www.qurtoba.com](http://www.qurtoba.com)





*mohamed khatab*

الحمد لله  
والصلوة والسلام على خاتم النبيين

والصلاة والسلام على خاتم النبيين  
وعلى آله وصحبه وسلم

إلى من كتب المقدمة.. وسطر أفكاراً جدها الزمن.. واستفاد  
منها الأعيان، واستبصر بها النقاد، وحرار بها الحساد، وغدت رغم  
السنين يزيدها الدهر جدة.. وتزيدها القراءة قرباً..  
إلى ابن خلدون صاحب المقدمة  
أهدي إليه بعض ماكتبه..

د. / عبد المحسن بن أحمد العصيمي

## مقدمة الطبعة الثانية

**ما** أن صدر كتاب "مختصر مقدمة ابن خلدون" وتسامع الناس به حتى نفذت الطبعة الاولى من الاسواق بمدة لا تتجاوز أربعة اشهر، ومن خلال توفيره بمعرض القاهرة ومعرض الرياض كان من الكتب الأكثر مبيعاً. لذا تم اصدار الطبعة الثانية مباشرة.

إنني أرى أن الإقبال الواسع على مختصر المقدمة، خاصة من قبل الشباب الذين كان الاختصار مدخلاً لهم لقراءة أحد أهم المؤلفات الرصينة في حضارتنا، والذي أراه يعكس مناخاً حضارياً متجدداً يرفعون رأيته، فالمقدمة تحوي أسرار العمران ومذاهبه، والحضارة والتقدم والعصبية وبناء الدول، وأسباب افولها أو سقوطها وأنواع الصنائع وسبل التجارة وطرق طلب العلم وأبوابه، أنها تحكي قصة حضارة، وحكاية أمل وأخبار هموم، إنها الأمتاع حيث نراه، والهم الذي نعمله، إنها الكتاب الذي تجد فيه الأخبار وتحليلها وعبقريّة العلم المتجدد لصاحبها.

وإذا كانت المقدمة أكثر كتاب اجتماعي تداوله قراء العربية، فإن الاختصار جسر تبسيط لها، والمرجوان تزيدينا المقدمة يقينا بحضارتنا وأملا بتقديمنا وارهاصا لحل مشاكلنا، واننا نتطلع الى اليوم الذي نؤلف فيه كتب بقوة تحليل المقدمة وعمقها تحلل واقعا وتستشرف مستقبنا، انها رحلة العلم الاجتماعي الذي لازلنا ببدايات استكشافه وهذا حلم قد يصير أملاً.

وبالله التوفيق،،،

د. عبد المحسن بن أحمد العصيمي



**وراء** كل انتاج عظيم في العلوم والفنون والآداب، وخلف كل تخطيط ناجح في الحياة والاقتصاد والاجتماع وغيرها من الميادين عباقرة ومبدعون نابهون وقادة عظماء كانوا مصدرا للمعرفة الانسانية في أفاقها وتجدها، فائر جال العظماء اعمارهم كغيرهم لكن اعمالهم تصمد عبر العصور. فالأمم لا تقاس بعدد أفرادها مهما كان هذا العدد كبيرا انما تقاس بعدد اولئك القلائل الذي يشقون لها الطريق، ويدللون لها الصعب، وينهجون لها السبيل، ويحددون لها قيمها ومثلها ومعاييرها ويظلون منارات لها كلما تقادم بها الزمن او طال عليها العهد او تقاذفتها الاعاصير.

فالعظماء في حياة الامم هم القمم التي نتطلع اليها، وهم المنائر التي تكشف الدياجير وتفري الظلمات كأنهم كواكب درية يهتدي بها الناس في دروب الحياة، كالشمس تغمر الدنيا جميعا فيستنير الانسان بضوئها ويتدفأ بنارها ويستمتع بخيراتها.

وقد كان للعرب قسط وافر جدا من هؤلاء الاعلام الافذاذ الذين أرسوا دعائم حضارة راقية اسدت للانسانية خدمات لا تقدر بثمن. وابن خلدون أحد هؤلاء العباقرة، لقد كان ثمرة يانعة لحضارة تم نضجها وبلغت غايتها في العصور الاسلامية بعد سبعة قرون من ظهورها.

وقد كان ابن خلدون أحد أعمدة الفكر العلمي في الاسلام وقمة من قمم الثقافة العربية ومجدا من أمجادها التي تياهي بها الانسانية جمعاء. انه يحتل منزلة فريدة في تراث العرب العلمي وفي تاريخ الفكر الانساني. فهو أحد الشوامخ الذين سيظلون دائما لألبي وهاجة تشع في منائر ثقافتنا وتشهد بخصوبة ماضينا، كما تحددو بنا الى معاودة البناء واستئناف الحركة والعطاء.

لقد كانت "المقدمة" التي خلفها لنا ابن خلدون حدثا فذا لا في تاريخ التراث العلمي العربي وحده بل في تاريخ التراث الانساني كله. فهي نواة لعلم الاجتماع



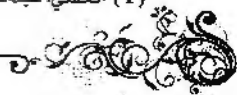




الذي لم يطرقه قبل ابن خلدون طارق، كما شملت طرقاً علمية للبحث العلمي في دراسة المجتمع والتاريخ. ولا يدرك عظم الثروة الدفينة التي تخزنها تربة هذه "المقدمة" إلا من له المام كبير بعلم الاجتماع الحديث وأصول البحث التاريخي بالمعنى العلمي، ثم اكب على دراسة نصوص "المقدمة" بإنعام نظر واطرافه تفكير، وقارن بين ما ورد فيها بما يقدمه لنا اليوم المختصون في ميادين العلوم الاجتماعية.

وابن خلدون عالم بعيد النظر دقيق الملاحظة صاحب نزعة علمية وواقعية في أحكامه الاجتماعية والتاريخية. وتعد مقدمة ابن خلدون من أصول علم الاجتماع، وأساساً لفلسفة التاريخ وحجر الزاوية فيه. وهي مقدمة تاريخية فلسفية لم ينسج أحد على منوالها قبلها حتى علماء اليونان والرومان وغيرهم. وهناك من العلماء الغربيين من خرج بتصريح خطير بعد دراسة المقدمة، فاعترف بأثر هذه المقدمة في التاريخ وفلسفته. قال روبرت فلنت: "من وجهة علم التاريخ وفلسفته يتحلى الأدب العربي باسم من ألمع الأسماء، فلا العالم الكلاسيكي في القرون القديمة والعالم المسيحي في القرون الوسطى يستطيعان أن يقدماً أسماً يضاهي في لمعانه ابن خلدون" أن من يقرأ المقدمة بإخلاص ونزاهة لا يستطيع إلا أن يعترف بأن ابن خلدون يستحق لقب "مؤسس علم التاريخ وفلسفته". إضافة لذلك فإن "كريم" يعتبر ابن خلدون رائداً لنظرية التطور الدائري للمجتمع، ويعتبر انصار هذا الاتجاه أن ابن خلدون واضع حجر الأساس لعلم الاجتماع الوضعي.<sup>(1)</sup>

والحضارة عند ابن خلدون بداية ونهاية التطور الاجتماعي والتنظيم السياسي، والإنسان اجتماعي بطبعه، وتنهض المجتمعات بتعاون الإنسان مع الآخرين، بهدف إشباع حاجاته الطبيعية. والحضارات أطوار وأحوال، أبسطها البداوة حيث يسعى الناس وراء الطعام الضروري، وأوسطها المدينة حيث ترتقي





حاجاتهم اقتصاديا وفكريا وروحيا ، وأرقاها الدولة التي تستهدف خير الجماعة كلها وأمنها<sup>(2)</sup>.

فابن خلدون يعتبر من المفكرين القلائل الذين أسسوا علما جديدا على المستوى البشري وصاغوا نظرية كبرى عن المجتمع الإنساني، وبناءه وفق علم متكامل اسماء علم العمران البشري فابن خلدون لم يكتف بتحديد اسم العلم ومجالاته بل ضمن ذلك عرضا تفصيلا متكاملا لأوجه التفاعل والآثار لهذا العلم، وقد اتسمت دراساته باستخدام العقل في تحليلاته المجتمعية والسياسية بدون تدخل للعاطفة أو تأثيراتها، ويمكن تحديد ذلك من خلال رؤيته عن السلطة أو العصبية والتعليم والتجارة، والنقد العقلي للمرويات التاريخية وغيرها من المعلومات. لذا فقد سبق ابن خلدون عصره بخمس قرون وأكد أن للمجتمع هوية مستقلة عن الافراد وأهوائهم وان التاريخ لا يجري عفو الصدفة والهوى بل له قوانينه ونواميسه، واكتشف طرائق الاستقراء العلمي في التاريخ ووصل الى نتائج في التاريخ والاجتماع هي من الحقائق الاساسية اليوم في هذين العلمين<sup>(3)</sup>.

كما إن المقدمة هي أشهر ما كتبه العرب في المجال الاجتماعي، وهي من الكتابات القليلة العميقة التي كتبت في المجال الاجتماعي في القرون الوسطى على مستوى العلم الإنساني ككل، أنني أرى المقدمة بداية لأعمال لاحقة نحتاجها، فنحن نحتاج إلى إعادة تحليل مجتمعاتنا والعلاقات الحالية فيها، واستخراج التنظيمات التي تدرس المجتمع على غرار ما قدمته المقدمة أو أكثر منها<sup>(4)</sup>. إن مجتمعاتنا تحتاج إلى دراسات استبصارية عميقة لتحليل أوضاعها وترسم

(2) نفس المرجع السابق ص 46.

(3) انظر للاستزادة كتاب جديد في مقدمة ابن خلدون ص 5-9 د. محمد عبدالرحمن رجب.

(4) لدراسة المقدمة فوائد عديدة، فتيباً الفوائد المباشرة من المعلومات الجديدة في المقدمة ثم المنهجية التي اتبناها ابن خلدون في ذلك، إلى تعدد الدراسات حول المقدمة التي تمكس مدى تخلفنا وضعفنا، ومن الفوائد أيضاً أنها توضح أسلوب الكتابة السهل الممتنع الذي يميز القدرة على الكتابة المسترسلة عميقة المعاني، ويمكننا أن نعرف جزالة هذا الأسلوب قياساً بكتب أخرى عديدة في تلك العصور، أو بطريقة الكتابة التي تتسم بها معظم كتاباتنا المعاصرة.



طرق التقدم فيها، والمقدمة تعتبر خطوة في هذا الاتجاه.

كما أن دراسة المنهج الذي اتبعه ابن خلدون في تحليل ودراسة المجتمع، وما يتضمنه هذا المنهج من تكامل وترابط يساهم في تطوير منهجيات البحث الاجتماعي والتاريخي بتطبيقاته المختلفة لذا فهي من اهم نقاط التحول بطرق التفكير ومنهجيات التحليل في العلم الاجتماعي وهي أول كتاب اجتماعي حوّل الحديث مما يجب أن يكون في كتب السياسة الشرعية الى ما هو كائن فعلا أنه تحول نوعي وتغير في الفكر الانساني لازالت آثاره مستمرة سواء على مستوى منهجيات التحليل أو نوع المعلومات، يدعم ذلك ما اتسمت به المقدمة من شمول حيث ناقشت كافة أوجه علم العمران من سياسة وتربية واقتصاد.

ان منهج ابن خلدون في تحليلاته اعتمد على احد مناهج الكتابة المعروف باسم الاستبصار العلمي، والذي من خلاله يعرض الباحث رؤية معينة من خلال خبرته واطلاعاته وتأمله بالأمور بطريقة منطقية، وتختلف الرؤية الاستبصارية من عالم لآخر باختلاف رؤية للحياة وتحليلها والعمق العلمي للفرد، اضافة الى المنظور الذي يستخدمه ومستوى التحليل الذي يتبعه والمنطلقات التي ينطلق منها. ويلاحظ أن معظم المفكرين والفلاسفة والعباقرة والدارسين في العلوم الانسانية الذين صاغوا النظريات الكبرى في الدراسات الفلسفية والعلوم الاجتماعية والتربوية انطلقوا في استبصاراتهم من منطلقات نظرية، دعمتها في أحيان عديدة بيانات أو مشاهدات واقعية او دراسات ميدانية أو خبرات تاريخية، لذا كان البناء الفلسفي لتحليلاتهم يؤدي الى رؤية نظرية متكاملة ومؤثرة في مسيرة العلم ككل.

ونتيجة عمق دراسة ابن خلدون وراثتها تأثر بها معظم العلماء الاجتماعيين العرب حيث كانت المقدمة محطة مهمة في حياتهم ودرسوها بشكل أو آخر تأييدا أو معارضة - بطريقة قرآته للمجتمع وتحليل تفاعلاته ومصادر القوة فيه<sup>(5)</sup>.

(5) معظم المفكرين والاجتماعيين العرب كانت دراسة المقدمة محطة رئيسية في دراساتهم من أمثال د. طه حسين





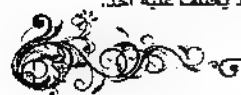
ونتيجة لأهمية المقدمة تم طباعتها منذ وقت مبكر في اللغة العربية والعديد من اللغات الأخرى حيث طبعت في مصر لأول مرة في العام 1274هـ/1858م بتصحيح الشيخ نصر الهوريني واعتمدت على عدة طبعات يكمل بعضها الآخر وهذه الطبعة انتشرت بطبعات بيروت والقاهرة، كما طبعت في باريس في العام ذاته بتصحيح المستشرق كاترمير Etienne Quatremere وتعددت طبعاتها، ولكن أول نشرة عربية علمية محققة لها هي نشرة العالم الكبير د.علي عبد الواحد وافي، وذلك في العام 1957م، ثم توالى هذه النشرات، وكان آخرها في الدار البيضاء 2005م د.عبد السلام الشادي ثم في بيروت 2006 لإحسان عباس وأبراهيم شيوخ.

كان لما تحقق للمقدمة من بعد صيت عند الغرب وشهرتها تمت ترجمتها الى عدة لغات اجنبية. وكانت البداية مع البارون دي سلان M.de Slane الذي ترجمها الى الفرنسية في ثلاث مجلدات كبيرة بين سنتي 1863 و 1868 بعنوان Les Prologemenes d'Ibn Khaldun، ولكن أهم تلك الترجمات هي الترجمة الانجليزية التي قام عليها المستشرق الكبير الالماني الاصل فرانز روزنتال Franz Rosenthal (ت2003) ونشرت في نيويورك في العام 1958 في ثلاث مجلدات كبيرة بعنوان:

The Muqadimah: An Introduction to History.

يهمنا في هذا المقام النشرة الكاملة للكتاب بمجلداته السبع، فبدأ المستشرق الفرنسي دفيرجيه Desverges (ت1867) في عام 1841 بنشر مقتطفات

والأستاذ سامط الحصري. ود.علي وافي. د.حسن الساعاتي. ود.محمود إسماعيل. ود.محمد أسعد بخلامي. ود.محمد الجادري. ود.علي الوردي. ود.محمود الذواودي. ود.أبويعرب المرزوقي. د.سامية الساعاتي، محمد عبدالله عنان. عبد السلام الشادي. عبد الرحمن بدوي. محمد بن تاويت الطنجي.... وغيرهم -انظر البيلوغرافيا في آخر الكتاب من الممكرين والكتاب الذين درسوا المقدمة وناقشوا أفكارها. وسواء مؤيدين أو معارضين لآراء ابن خلدون، وهذا الاهتمام نتجته أهمية علمية عميقة في المقدمة، والمتأمل في قوتها العلمية ووجاهة أفكارها، وهذا لا يكاد يختلف عليه احد.





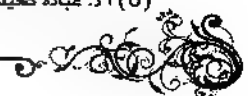
من هذا الكتاب، تدور حول تاريخ المغرب مع ترجمة فرنسية بعنوان:

## Histoire de l'Afrique sous les Aghlabites et la Sicile sous la Domination Musulmane.

تعددت بعد ذلك نشرات جزئية للكتاب عنيت في معظمها بتاريخ المغرب والاندلس، ومن جملة من قاموا على هذه النشرات البارون دي سلان، ودوزي Dozy R. (ت1883) وأماري Amari M. (ت1889) ويل A. Bell (ت1845) وروزنتال وغيرهم، وعادة ما كان ينشر النص العربي والترجمة للغات الأخرى معها ويكتفى بالترجمة<sup>(6)</sup>.

إن إسهام ابن خلدون في المقدمة الذي زادت الأيام أهميته، وزادته الدراسات حوله قيمة وتاملاً، يدعونا لقراءته بطرق شتى وما نقدمه اليوم من عمل هو محاولة لقراءة جديدة له شملت اختصاره مع الحفاظ على النصوص ذات القيمة العلمية أو الاجتماعية أو المنهجية التحليلية مما يجعله أقرب للقارئ وأسهل تناولاً له، بالإضافة إلى الإضافات الإثرائية في الهوامش التي تساهم في ربطها بالواقع مستقيداً من آراء أساتذة كبار قرأوا المقدمة، وامتحنوا الفكر حول أفكارها عرضاً وتحليلاً ومناقشة.

لذا فإصدار مقدمة ابن خلدون مختصرة، عرض المقدمة بشكل أكثر مباشرة وعمقا مع المحافظة على الجوانب المهمة المشرقة فيها والحفاظ على النص الأصلي والأفكار التي تضمنها والتي لازال أكثرها له أثراً إلى اليوم، لقد حافظت في الاختصار على منهج ابن خلدون وأسلوبه وجميع المعلومات العلمية الاجتماعية في المقدمة والأفكار الأصلية والحفاظ على سياقها العلمي في مكانها بصياغتها العلمية، ولم أضف عبارة أو معنى على كلام ابن خلدون كما أن النقل الوحيد للمعلومات من مكان لآخر الذي قمت به في المقدمة هي وضع أغلام المؤرخين كمقدمة سابعة تسهيلاً للاستفادة منها حيث وضع ابن





خلدون ستة مقدمات. وذكر اغلاط المؤرخين مسرودة في أول الكتاب. كما قمت باختصار الاستطرادات والمعلومات الإضافية والتي مثلت نحو نصف المقدمة، وهي منقولة غالباً من كتب أخرى كما حذفت المعلومات التي ثبت عدم صحتها كالحديث عن الكيمياء والسيما أو تجاوزها العلم من خلال تأكيدها بشكل أكثر دقة، مثل التفصيلات الجغرافية التي نقلها عن الإدريسي بأكثر من خمسين صفحة، وهذه المعلومات أصبحت معروفة للناس بشكل أدق لذا تم الإشارة المختصرة لها مع عرض خريطة منقولة عن خريطة الإدريسي التي رسمها لجغرافيا الكرة الأرضية.

كما أنني أقيمت على النصوص ذات القيمة العلمية واختصرت النصوص التاريخية واستشهد بجزء منها عند الحاجة وتم تجاوز بعض النصوص والأدبية التي تعتبر قيمتها العلمية محدودة في الدراسات الاجتماعية.

كما أن الفصول التي تحوي معلومات شرعية أو علوم شرعية أو لغوية أو أدبية أقيمت على الأفكار التي لها علاقة في المجتمع حيث تدخل هذه الأفكار تحت مجالات في الدراسات المعاصرة مثل علم الاجتماع الأدبي أو علم الاجتماع الديني وغيرها من أفكار ذات علاقة في علوم معاصرة.

ورغم كثرة الكتب والأبحاث والدراسات التي ناقشت فكر ابن خلدون والأفكار التي عرضها بالمقدمة، ومواضيعها ومجالاتها، إلا أنه لا توجد حسب اطلاعي أي اختصار للمقدمة رغم وجود العديد من الكتب العربية والانجليزية كاختيارات من المقدمة<sup>(7)</sup>.

(7) لقد بدأت علاقتي مع المقدمة منذ وقت مبكر حينما كنت طالباً في صف ثاني ثانوي وسمعت عنها من مدرس مادة علم الاجتماع. واشتريت نسخة من طبعة دار الشعب وقرأت أجزاء منها كنوع من صداقة العلم أكثر من قدرة التعلم، وفي المرحلة الجامعية درست عن ابن خلدون في مقررات عديدة وتعرفت على العديد من أفكاره وكتب أبحاث مختصرة في ذلك منها بحثاً (لماذا لم تنتشر أفكار ابن خلدون بعد عصره؟) وبعد إنهائي رسالة الدكتوراه عنت إلى المقدمة وتأملت من أفكار ابن خلدون، وبعد عودتي هذه خطرت لي فكرة اختصار المقدمة وتقريبها للقراء. ثم شاركت في الرياض عام 2007 في ندوة عن ابن خلدون بمناسبة مرور ستة قرون على وافته. وقدمت ورقة عمل تحت عنوان "ابن خلدون والمجتمع المعاصر" وهناك دراسات أخرى أعدتها حول أفكاره أمل أن ترى النور قريباً.







فهذا الاختصار هو تقريب للمقدمة، وتسهيل للاستفادة منها ومحاولة تقريب المقدمة لمصرنا الحاضر خاصة لغير المختصين في الدراسات الاجتماعية وذلك من خلال الاختصار أولاً ثم التعليق على نصوص المقدمة وربطها بالواقع الحالي، حيث أن التعليقات التي تمت اضافتها تمثل حوار مع المقدمة تهدف الى تسهيل عرض العديد من أفكار المقدمة أو شرحها وربطها بالواقع المعاصر ومناقشتها مع النظريات والافكار الاخرى او الاعتراض عليها.

ان المقدمة عمل ذو قيمة فريدة وازدادت قيمتها بالقراءات الجديدة لها وتحليلها من علماء وخبراء من مختلف الأمم تأييداً أو معارضة ورغم تقادم الزمن لازال معظم نصوصها له قيمة علمية كبيرة حتى الآن.

### اولاً : المنهجية العلمية لعمل في المختصر:

الاختصار هو إحدى المنهجيات العلمية لتقريب المادة أو تبسيطها أو التركيز على الأجزاء الأكثر أهمية، فالاختصار حذف تعكفي يقوم فيه الباحث بالمحافظة لما يراه مادة ذات أهمية أكبر في النسخة المختصرة. لذا كانت موسوعية أبواب المقدمة، وشمولها على أبواب عديد في مجالات عديدة يجعل الاختصار عملاً دقيقاً يحتاج إلى قراءات في مجالات عديدة لتسهيل استيعاب النص وتحليله ومن ثم القدرة على اختصاره بشكل مناسب. وقد تم الاختصار وفق التالي:

١. اعتمدت في اختصار المقدمة على عدة نسخ أهمها النسخة التي حققها وراجعها أ.د. علي عبدالواحد وافي، في الترقيم والفصول، وهي أكثر النسخ دقة وشمولاً، حيث أصدرها في ثلاثة مجلدات تضمنت مقدمة مطولة عن المقدمة وابن خلدون ونص متكامل من عدة نسخ ومخطوطات وتحقيق مفصل للنص ثم ملحق تحليل المفاهيم والمصطلحات الواردة في المقدمة، وأماكن وجودها وقد التزمت في متن الاختصار بهذه النسخة وضمنت





العديد من ملاحظات وشروحات د. وافي، في الهوامش وذيلتها باسمه ورقم صفحة النقل. بالإضافة إلى استقادتي من نسخة د. عبد السلام الشداوي والتي تعتبر من أدق النسخ، خاصة من ناحية التحليل، مع المصادر الفرنسية إضافة إلى صورة من النسخة الأصلية التي طبعة بحروف حجرية وحققتها ونشراها الشيخ نصر الهويريني عام 1274هـ - 1858م، كما اطلعت على عدة نسخ أخرى مثل طبعة بيروت ودار الشعب.

2. وفي هذا الاختصار حافظت على المعلومات ذات الأهمية العلمية من نظريات وتحليلات اجتماعية واقتصادية والافكار الاجتماعية في تحليل المجتمع، مما جعل الأفكار الأساسية في المقدمة تخرج بصورة واضحة مع المحافظة على الأسلوب والمتمن .

3. أرى ان هذا الاختصار يساهم بالتركيز في تحديد النصوص الأساسية التي تعتبر الانجاز المميز والبعيقي لابن خلدون فتحديد هذه النصوص يساهم في إعادة القراءة للمقدمة بشكل أكثر عمقا وتركيزاً، مع المحافظة التامة لجمع النصوص العلمية حتى مواضيع السياسة والعصبية والاقتصاد والتربية.

4. من خلال قراءتي للمقدمة واختصارها استثارتني العديد من النصوص فقامت بالتعليق عليها بطريقة احسب أنها تشري النص وتزيده قربا من واقعنا.

5. جميع الاراء والملاحظات التي اضفتها أو النقولات الاخرى تم وضعها في هامش خاص.

6. بعض نصوص ابن خلدون تم نقلها في الهامش مع توضيح رقم الصفحة فيها.



7. ابقاء تسمية الفصول وفصول والترقيم للوحدات الداخلية بأرقام بدل تكرار كلمة فصول.

8. تم الترقيم للفقرات التي تعرض أسباب أخطاء المؤرخين تسهيلاً للاستفادة.

9. تم شرح منهجيات ابن خلدون في التحليل وهي لا تقل أهمية عن المعلومات العلمية التي احتوتها المقدمة ويمكن تتبع العديد من المنهجيات بقراءة دقيقة لها "انظر كتاب منطلق ابن خلدون" للدكتور علي الوردى. وكتاب "علم الاجتماع الخلدوني" للدكتور حسني الساعاتي.

10. تم إبقاء بعض النظم والمراسم التي كانت في عصر ابن خلدون والآن شبه منقرضة مثل المراسم السلطانية، والتجارة، والتعليم لما لها من قيمة في نوع المادة العلمية التي قد توجد في معظم المجتمعات كما أنها مهمة في دراسة التاريخ الاجتماعي، حيث يوجد في بعض الدول اليوم خاصة في دول المغرب العربي أنماط متطورة لهذه النظم.

### ثانياً: منهجية كتابة الهوامش والتعليقات:

كتبت بعض التعليقات والمناقشات والشروح في الهامش، حيث اعتبرت هذه التعليقات حوار لي مع المقدمة ودعماً أو تأييداً أو شرحاً أو تبسيطاً أو ربطاً بالواقع. واهتمت بإضافة التعليقات التي أرى أنها تفيد القارئ وتقربه من المقدمة. وقد يزيد بها ثراء وحيوية وتجدداً ويساهم في ربطها بالواقع وهذا ما حاولت أن أقدم فيه من خلال الهوامش في الحاشية كنوع من القراءة الجديدة لها. إضافة إلى التعريف اللغوي لبعض المصطلحات أو معالجة قضايا رئيسية ناقشتها المقدمة مثل العصبية أو السياسة أو الاقتصاد كوحدات بحث.

ولم أفضل -في هذه التعليقات- أن أحشوها بأراء الآخرين حول مختلف الأفكار التي طرحها ابن خلدون، بل فضلت أن تمثل هذه التعليقات أهم الآراء العلمية





التي أراها مع الاستفادة من بعض الايضاحات والمعاني التي أضافها بعض العلماء خاصة د.علي عبدالواحد وافي ود.عبد السلام الشداوي على حاشية النسخ التي أخرجوها للمقدمة.

وقد بلغ اجمالي التعليقات أكثر من ستمائة تعليق في الهوامش والتي تمت الاستفادة منها من مصادر عديدة وفق التالي:

1. تمت الاستفادة من أكثر من أربعين تعليق للدكتور علي عبدالواحد وافي نقلا من النسخة التي حققها، وتركزت معظم التعليقات على التحليل العلمي واللغوي لبعض نصوص المقدمة.

2. تم الاستفادة من تعليقات الدكتور عبدالسلام الشداوي ذات العلاقة بالمقارنات العلمية والمرجمات للنصوص حيث تم اقتباس نحو خمسة وعشرون تعليقا ذات عمق علمي ومنهجي.

3. تعليقات وشروح ومعاني لغوية تم الاستفادة من مراجع لغوية عديدة.

4. تعليقات من مراجع مختلفة ناقشت افكار ابن خلدون ثم عرض المراجع وتعييدها بالهوامش ذات العلاقة.

5. تعليقات علمية ومنهجية قمت بعرضها تساهم في ربط المقدمة بالعصر الحاضر والنظريات المعاصرة اضيفتها لتقريب المقدمة الى القراء.

6. تعليقات انطباعية وتساؤلات تمت اضافتها لتثري المقدمة وتفتح أبوابا لنقاشات أخرى حولها.

7. تم ترقيم الهوامش برقم متسلسل لتسهيل ترتيبها وعدم التكرار وتسهيل الاستفادة منها.

وأخيرا أرى أن عظمة المقدمة تبدو في أن جميع الدراسات حولها تتقدم مع الزمن وتكون شواهد صغيرة عن المقدمة عبر التاريخ والمقدمة تتجدد قيمتها والاهتمام بها.





ان القوة العلمية لابن خلدون تبدو في أفكاره التي يتدارسها العلماء، اضافة الى عدم وجود اسهامات من العلماء والمفكرين مشابهة للمقدمة رغم قوتهم العلمية فهل السر في قوة ابن خلدون أم السر في ضعف العلماء الآخرين، انه أمر يحتاج دراسة وتأمل، ويثير السؤال: كيف يمكن بناء نظام معرفي يجعل المفكرين ينتجون أفكاراً عميقة، بدل من علماء يكتفون بمناقشة ما كتبه أسلافهم أو غيرهم وبحوثهم محدودة الاثر؟

أما المقدمة فهي نص كلاسيكي تتجدد قراءته في كل عصر وسيبقى الباحثون مختلفون فيه سواء في المنهج أو المعلومات أو النماذج، ويختلف باحثو كل عصر تأييداً ورفضاً وتبقى المقدمة، وتتجدد الحوار حولها، وستستمر المقدمة إلى سنوات طويلة تمدنا بمعلومات قيمة ومنهجية مهمة للتحليل، وهذا المختصر هو خطوة من هذه التحليلات والدراسات.

وقبل الختام، واجب الشكر لكل من ساعدني وساهم في إتمام هذا العمل وهم: الصنف: وفيق عيسى بدر الدين، بيلوغرافيا: عبد المنعم طه، تنسيق الهوامش: محمد اسماعيل، المراجعة اللغوية: عادل محمد ناصر، الإخراج والتصميم: عبد الباسط محمد علي، مع شكري للجميع على جهودهم

والله ولي التوفيق،،،

كتبه

د. عبد المحسن بن احمد العصيمي



# الفهرس



## المقدمة ..... 1-52

- المدخل لعلم العمران: ..... 5

## الفصل الأول ..... 9-52

- المقدمة الأولى: الاجتماع الإنساني ضرورية ..... 10
- المقدمة الثانية: في ضغط العمران من الأرض: ..... 12
- المقدمة الثالثة: في الممتد من الأقاليم والمتحرف وتأثير الهواء في ألوان البشر والكثير من أحوالهم: ..... 16
- المقدمة الرابعة: في أثر الهواء في أخلاق البشر: ..... 21
- المقدمة الخامسة: في اختاف أحوال العمران من الخصب والجوع وما ينشأ عن ذلك من الآثار في أبدان البشر وأخلاقهم: ..... 23
- المقدمة السادسة: أصناف المدركين للقياس بالقطرة أو الرياضة ويقدم الكلام بصفة الوحي والرؤيا. ..... 26
- والتفوس البشرية على ثلاثة أصناف: ..... 31
- المقدمة السابعة: في فضل علم التاريخ: ..... 42
- أنواع الأخطاء التي يقع فيها المؤرخين وأسبابها: ..... 45

## الفصل الثاني ..... 53-106

1. في أن أجهال البدو والحضر طهيمة ..... 55
2. في أن جيل العرب في الخلافة طهيمة: ..... 57
3. في أن البدو أقدم من الحضر وسابق عليه وأن البادية أصل العمران، والأمصار مدونة لها ..... 59
4. في أن أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر: ..... 61
5. في أن أهل البدو أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضر ..... 62
6. في أن معاناة أهل الحضر للأحكام مفسدة للبأس فيهم ذاهبة بالنعمة منهم ..... 63
7. في أن سكنى البدو لا يكون إلا للقبائل أهل العصبية ..... 66
8. في أن العصبية إنما تكون من الالتحام بالنسب أو في معناه ..... 68
9. في أن الصريح من النسب إنما يوجد للمتوحشين في القفر من العرب ومن في معانهم ..... 70
10. في اختلاط الأنساب كيف يقع ..... 72
11. في أن الرياسة على أهل العصبية لا تكون في غير نسبهم ..... 73

12. في أن الرياسة لا تزال في نصايها المخصوص من أهل العصية..... 74
  13. في أن البيت والشرف بالأصالة والحقيقة لأهل العصية ويكون لغيرهم بالجلز والشبه..... 75
  14. في أن البيت والشرف للموالى وأهل الاصطناع إنما هو بمواليهم لا بأنسابهم..... 77
  15. في أن نهاية الحصب في العقب الواحد أربعة آباء..... 79
  16. في أن الأمم الوحشية أقدر على التغلب ممن سواها..... 81
  17. في أن الغاية التي تجري إليها العصية هي الملك..... 82
  18. في أن من عوائق الملك حصول الترف وانتماس القبيلة في النعيم..... 84
  19. في أن من عوائق الملك حصول المذلة للقبيل والانقياد إلى سواهم..... 85
  20. في أن من علامات الملك التفاضل في الخلال الحميدة وبالعكس..... 87
  21. في أنه إذا كانت الأمة وحشية كان ملكها أوسع..... 91
  22. في أن الملك إذا ذهب عن بعض الشعوب من أمة فلا بد من عودته إلى شعب آخر منها ما دامت لهم العصية..... 92
  23. في أن المغلوب مولى أبدأ بالاعتداء بالثأل في شعاره وزئيقنخلته ورائر أحواله وعوائده..... 94
  24. في أن الأمة إذا غلبت وصارت في ملك غيرها أسرع إليها الفناء..... 96
  25. في أن العرب لا يقتلون إلا على البسائط..... 98
  26. في أن العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب..... 99
  27. في أن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصيغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة..... 102
  28. في أن العرب أبعد الأمم عن سياسة الملك..... 103
  29. في أن البوادي من التباطل والمصائب مغلوبون لأهل الأمصار..... 105
- الفصل الثالث 107-270**
1. في أن الملك والدولة العامة إنما يحصلان بالقبيل والعصية..... 109
  2. في أنه إذا استقرت الدولة وتمهدت قد تستغني عن العصية..... 110
  3. في أنه يحدث لبعض أهل التصالب الملكي دولة تستغني عن العصية..... 112
  4. في أن الدولة العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدينار من نبوة أو دعوة حق..... 113

5. في أن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها ..... 114
6. في أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم ..... 115
7. في أن كل دولة لها حصّة من الممالك والأوطان لا تزيد عليها ..... 117
8. فصل في أن عظم الدولة واتساع نطاقها وطول أمدّها على نسبة القائمين بها في القلة والكثرة ..... 119
9. فصل في أن الأوطان الكثيرة القبائل والمصائب قل أن تستحكم فيها دولة ..... 121
10. في أن من طبيعة الملك الانفراد بالمجد ..... 123
11. في أن من طبيعة الملك الترف ..... 124
12. في أن من طبيعة الملك الدعة والسكون ..... 125
13. في أنه إذا استعكمت طبيعة الملك من الإنفراد بالمجد وحصول الترف والدعة ..... 126
14. في أن الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص ..... 129
15. في انتقال الدولة من الهداية إلى الحضارة ..... 132
16. في أن الترف يزيد الدولة في أولها قوة إلى قوتها ..... 133
17. في أطوار الدولة واختلاف أحوالها وخلق أهلها باختلاف الأطوار ..... 134
18. في أن آثار الدولة كلها على نسبة قوتها في أصلها ..... 137
19. في استظهار صاحب الدولة على قومه وأهل عصبيته بالموالي والمصطنعين ..... 140
20. في أحوال الموالى والمصطنعين في الدول ..... 141
21. فيها يعرض في الدول من حجر السلطان والاستبداد عليه ..... 144
22. في أن المتطلبين على السلطان لا يشاركونه في القلق الخاص بالملك ..... 146
23. في حقيقة الملك وأصنافه ..... 147
24. في أن إرماف الحد مضر بالملك ومفسد له في الأكثر ..... 149
25. في معنى الخلافة والإمامة ..... 151
26. في اختلاف الأمة في حكم هذا المنصب وشروطه ..... 153
27. في مذاهب الشيعة في حكم الإمامة ..... 158
28. في انقلاب الخلافة إلى الملك ..... 160
29. في معنى البيعة ..... 166
30. في ولاية العهد ..... 167
31. في الخطط الدينية الخلافية ..... 170

32. في اللقب بأمر المؤمنين وأنه من سمات الخلافة وهو محدث منذ عهد الخلفاء ..... 180
33. في شرح اسم البابا والبطرك في الملة النصرانية واسم الكهنة عند اليهود ..... 183
34. في مراتب الملك والسلطان وألقابها ..... 187
35. في التفاوت بين مراتب السيف والقلم في الدول ..... 205
36. في شارات الملك والسلطان الخاصة به ..... 207
37. في الحروب ومذاهب الأمم في ترقبها ..... 217
38. في الجباية وسبب قتلها وكثرتها ..... 223
39. في ضرب المكوس أواخر الدولة ..... 225
40. في أن التجارة من السلطان مضرة بالرعايا مفسدة للجباية ..... 227
41. في أن ثروة السلطان وحاشيته إنما تكون في وسط الدولة ..... 231
42. في أن نقص العطاء من السلطان نقص في الجباية ..... 235
43. في أن الظلم مؤذن بخراب العمران ..... 236
44. في الحجاب كيف يقع في الدول وأنه يعظم عند الهرم ..... 241
45. في انقسام الدولة الواحدة بدولتين ..... 244
46. في أن الهرم إذا نزل بالدولة لا يرتفع ..... 246
47. في كيفية طروق الخلل للدولة ..... 248
48. في اتساع نطاق الدولة أولاً إلى نهايته ثم تصايته طوراً بعد طور إلى قضاء الدولة واصمحلالها ..... 253
49. في حدوث الدولة وتجديدها كيف يقع ..... 256
50. في أن الدولة المستجدة إنما تستولي على الدولة المستقرة بالمطاولة لا بالناجزة ..... 257
51. في وقوع العمران آخر الدولة وما يقع فيها من كثرة الموتان والمجاعات ..... 261
52. في أن العمران البشري لا بد له من سياسة ينظم بها أمره ..... 263
53. في أمر الفاطمي وما يذهب إليه الناس في شأنه وكشف الغطاء عنه ذلك ..... 266
54. في حدثان الدول والأمم وفيه الكلام عن الملاحم والكشف عن مسمى الجفر ..... 268

## 271-324 الفصل الرابع

1. في أن الدول أقدم من المدن والأمصار وأنها إنما توجد ثانية عن الملك ..... 273
2. في أن الملك يدعو إلى نزول الأمصار ..... 275
3. في أن المدن العظيمة والهيكل المرتفعة إنما «يُشيد بها الملك الكثير» ..... 276



4. في أن الهياكل العظيمة جداً لا تستقل بينها الدولة الواحدة ..... 278
5. فيما تجب مراعاته في أوضاع المدن وما يحدث إذا غل عن تلك المراعاة ..... 280
6. في المساجد والبيوت العظيمة في العالم ..... 283
7. في أن المدن والأمصار بإفريقية والمغرب قليلة ..... 287
8. في أن المباني والمصانع في الملة الإسلامية قليلة بالنسبة إلى قدرتها وإلى من كان قبلها من الدول ..... 289
9. في أن المباني التي كانت تحتلها العرب يسرع إليها الخراب إلا في الأهل ..... 290
10. في مبادئ الخراب في الأمصار ..... 292
11. في أن تفاضل الأمصار والمدن في كثرة الرقة لأهلها ونفاق الأسواق إنما هو في تفاضل عمرانها في الكثرة والقلة ..... 293
12. في أسمار المدن ..... 297
13. في قصور أهل البادية عن سكنى المصر الكثير العمران ..... 300
14. في أن الأقطار في اختلاف أحوالها بالرقة والفقر مثل الأمصار ..... 301
15. في تأثر المقار والضياغ في الأمصار وحال فوائدها ومستفلاتها ..... 303
16. في حاجات المتمولين من أهل الأمصار إلى الجاه والمدافعة ..... 305
17. في أن الحضارة في الأمصار من قبل الدولة وأنها ترسخ بالتصال الدولة ورسوخها ..... 306
18. في أن الحضارة خاية العمران ونهاية لعمره وأنها مؤذنة بفساده ..... 310
19. في أن الأمصار التي تكون كراسي للملك تخرب بخراب الدولة وانقراضها ..... 316
20. في اختصاص بعض الأمصار ببعض الصنائع دون بعض ..... 320
21. في وجود المصيبة في الأمصار وتقلب بعضهم على بعض ..... 321
22. في لغات أهل الأمصار ..... 323

## الفصل الخامس 325-390

1. في حقيقة الرق والكسب وشرحهما وأن الكسب هو قيمة الأعمال البشرية ..... 327
2. في وجوه المعاش وأصنافه ومذاهبه ..... 331
3. في أن الخدمة ليست من المعاش الطبيعي ..... 333
4. في أن ابتغاء الأموال من الدفائن والكنوز ليس بمعاش طبيعي ..... 335

5. في أن الجاه مفيد للمال ..... 338
6. في أن السعادة والكسب إنما يحصل غالباً لأهل الخضوع والتملق وأن هذا الخلق من أسباب السعادة ..... 340
7. في أن القائمين بأمر الدين من القضاء والفتيا والتدريس والإمامة والخطابة والأذان ونحو ذلك لا تعظم ثروتهم في الغالب ..... 346
8. في أن الفلاحة من معاش المستضعفين وأهل الماشية من البدو ..... 348
9. في معنى التجارة ومذاهبها وأصنافها ..... 349
10. في أي أصناف الناس يعترف بالتجارة وأنهم يقيني له اجتباب حرفها ..... 350
11. أن خلق التجار نازلة عن خلق الأشراف والملوك ..... 352
12. في نقل التاجر للسلع ..... 353
13. في الاحتكار ..... 354
14. في أن رخص الأسعار مضر بالمحترفين بالرخص ..... 355
15. في أن خلق التجار نازلة عن خلق الرؤساء وبمعينة عن المروءة ..... 357
16. في أن الصنائع لا بد لها من المعلم ..... 359
17. في أن الصنائع إنما تكمل بكمال الممران الحضيري وكثرته ..... 361
18. في أن رسوخ الصنائع في الأممصار إنما هو برسوخ الحضارة وطول أمدها ..... 363
19. في أن الصنائع إنما تستجاد وتكثر إذا كثر مطالبها ..... 365
20. في أن الأممصار إذا قاربت الخراب انتقصت منها الصنائع ..... 366
21. في أن العرب أبعد الناس عن الصنائع ..... 367
22. في من حصلت له ملكة في صناعة فقل أن يجيد بيدها ملكة في أخرى ..... 368
23. في الإشارة إلى أهيات الصنائع ..... 369
24. في صناعة الفلاحة ..... 370
25. في صناعة البناء ..... 371
26. في صناعة التجارة ..... 373
27. في صناعة الحياكة والخيالة ..... 375

28. في صناعة التوليد ..... 376
29. في صناعة الطب وأنها محتاج إليها في الحواضر والأمصار دين البادية ..... 377
30. في أن الخط والكتابة من عداد الصنائع الإنسانية ..... 379
31. في صناعة الوراقة ..... 384
32. في صناعة الفناء ..... 385
33. في أن الصنائع تكسب صاحبها عقلاً وخصوصاً الكتابة والحساب ..... 385
- الفصل السادس 391-548**
1. فصل في الفكر الإنساني ..... 393
2. في أن عالم الحوادث الفعلية إنما يتم بالفكر ..... 395
3. في العقل التجريبي وكيفية حدوثه ..... 397
4. في علوم البشر وعلوم الملائكة ..... 399
5. في علوم الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ..... 402
6. في أن الإنسان جاهل بالذات عالم بالكسب ..... 404
7. في أن العلم والتعليم طبيعي في العمران البشري ..... 405
8. في أن التعليم للعلم من جملة الصنائع ..... 406
9. في أن العلوم إنما تكثر حيث يكثر العمران وتعمظم الحضارة ..... 410
10. في أصناف العلوم الواقعة في العمران لهذا العهد ..... 412
11. علوم القرآن من التفسير والقراءات ..... 415
12. علوم الحديث ..... 418
13. علم الفقه وما يتبعه من الفرائض ..... 420
14. علم الفرائض ..... 422
15. أصول الفقه وما يتعلق به من الجدل والخلافات ..... 423
16. علم الكلام ..... 426
17. في كشف الغطاء عن التشابه من الكتاب والسنة وما حدث لأجل ذلك من طوائف السنية والمبتدعة في الاعتقادات ..... 429
18. علم التصوف ..... 432

19. علم تعبير الرؤيا ..... 434
20. العلوم العقلية وأصنافها ..... 438
21. العلوم الهندسية ..... 442
22. العلوم الهندسية ..... 444
23. علم الهيئة ..... 446
24. علم المنطق ..... 447
25. الطبيعيات ..... 449
26. علم الطب ..... 450
27. الفلاحة ..... 452
28. علم الإلهيات ..... 453
29. علوم السحر والطلسمات ..... 455
30. علم أسرار الحروف ..... 459
31. علم الكيمياء ..... 460
32. في إبطال الفلسفة وفساد منتحلها ..... 462
33. في إبطال صناعة النجوم وضعف مداركها وفساد غايتها ..... 469
34. في إنكار ثمرة الكيمياء واستحالة وجودها وما ينشأ من الفاسد عن اقتحائها ..... 471
35. في المقاصد التي ينبغي اعتمادها بالتأليف وإلغاء ما سواها ..... 474
36. في أن كثرة التأليف في العلوم عاقبة عن التحصيل ..... 478
37. في أن كثرة الاختصارات المؤلفة في العلوم مخلة بالتعليم ..... 479
38. في وجه الصواب في تعليم العلوم وطريق إفادته ..... 480
39. في أن العلوم الآلية لا توسع فيها الأنظار ولا تفرغ المسائل ..... 486
40. في تعليم التويمان واختلاف مذاهب الأمصار الإسلامية في طريقه ..... 488
41. في أن الشدة على المتعلمين مضرة بهم ..... 491
42. في أن الرحلة في طلب العلوم وبقاء المشيخة مزيد كمال في التعلم ..... 493
43. في أن العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها ..... 494
44. في أن حملة العلم في الإسلام أكثرهم المعجم ..... 496

45. في أن العجمة إذا سبقت إلى اللسان قصرت بصاحبها في تحصيل العلوم عن أهل اللسان العربي ..... 499
46. في علوم اللسان العربي ..... 503
47. في أن اللغة ملكة صناعية ..... 508
48. في أن لغة العرب لهذا العهد لغة مستقلة مغايرة للغة مضر وحمير ..... 510
49. في أن لغة أهل الحضر والأمصار لغة قائمة بنفسها مخالفة للغة مضر ..... 512
50. في تعليم اللسان الحضري ..... 513
51. في أن ملكة هذا اللسان غير صناعة العربية ومستفنية عنها في التعليم ..... 515
52. في تفسير الذوق في مصطلح أهل البيان وتحقيق معناه وبين أن لا يحصل غالباً للمستمرين من المعجم ..... 517
53. في أن أهل الأمصار على الإطلاق قاصرون في تحصيل هذه الملكة اللسانية التي تستفاد بالتعليم، ومن كان منهم أبعد عن اللسان العربي كان حصولها له أصعب وأعسر ..... 520
54. في انقسام الكلام إلى فني النظم والنثر ..... 522
55. في أنه لا تتفق الإجابة في فني المنظوم والمنثور معاً إلا للأقل ..... 524
56. في صناعة الشعر ووجه تعلمه ..... 525
57. في أن صناعة النظم والنثر إنما هي في الأنفاظ لا في المعاني ..... 532
58. في أن حصول هذه الملكة بكثرة الحفظ وجودتها بجودة المحفوظ ..... 533
59. في بيان المطبوع من الكلام والمصنوع وكيفية جودة المصنوع أو قصوره ..... 536
60. في لرفع أهل المراتب عن اقتحال الشعر ..... 537
61. في أشعار العرب وأهل الأمصار لهذا العهد ..... 539
62. من الموشحات والأزجال للأندلس ..... 541

## I-XLII \_\_\_\_\_ المراجع

- II..... سيرة ابن خلدون
- XVIII..... مؤلفات ابن خلدون
- XVII..... بيلوغرافيا - مؤلفات عن ابن خلدون
- XXXIII..... Writings about Ibn Khaldun in foreign languages

# المقدمة









## الرسالة

عن ابن خلدون

- مؤلفات ابن خلدون
- ببلوغرافيا مؤلفات عن ابن خلدون





وتُضرب فيها الأمثال، وتُطرف بها الأندية إذا غصها الاحتفال، وتؤدي إلينا شأن الخليفة كيف تقلبت بها الأحوال واتسع للدول فيها النطاق والمجال وعمروا الأرض حتى نادى بهم الارتحال وحان منهم الزوال وفي باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبانيها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق. فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق، وجدير بأن يعد في علومها وخليق، وإن فحول المؤرخين في الإسلام قد استوعبوا أخبار الأيام وجمعوها، وسطروها في صفحات الدفاتر وأودعوها وخلطها المتطفلون بدسائس من الباطل وهموا فيها أو ابتدعوها وزخارف من الروايات المضعفة لفقوها ووضعوها واقتضى تلك الآثار الكثير ممن بعدهم واتبعوها وأدوها إلينا كما سمعوها. ولم يلاحظوا أسباب الوقائع والأحوال ولم يراعوها، ولا رفضوا ترهات الأحاديث ولا دهموها، فالتحقيق قليل، وطرف التنقيح في الغالب قليل. والغلط والوهم نسب للأخبار واخليل. والتقليد عريق في الأدميين وسليل والتطفل على الفنون عريض طويل، ومرعى الجهل بين الأنام وخيم وبيل. والحق لا يقاوم سلطانه. والباطل يقذف بشهاب النظر شيطانه. والناقل إنما هو يملئ وينقل. والبصيرة تنقد الصحيح إذا تمقّل، والعلم يجلو لها صفحات الصواب ويصقل.

هذا، وقد دون الناس في الأخبار وأكثروا، وجمعوا تواريخ الأمم والدول في العالم وسطروا، والذين ذهبوا بفضل الشهرة والأمانة المعتبرة، واستفرغوا دواوين من قبلهم في صحفهم المتأخرة. هم قليلون لا يكادون يجاوزون عدد الأنامل، مثل ابن إسحق والطبري<sup>(6)</sup> وابن الكلبي ومحمد بن عمر الواقدي وسيف بن عمر الأسدي والمسعودي وغيرهم من المشاهير المتميزين عن الجماهير،

(6) يرى ابن خلدون أن هؤلاء هم أهم مراجع علم التاريخ والذي أتى بعدهم ناقل ومبتك. دون استصدار بوقائع الأحداث انظر من 284 تأكيد رأيه هذا ما برز من تفاصيل لحياة العرب في عصورهم الأولى إلى القرن الرابع وتفاصيل حياتهم وأحداثهم حيث كانت الحصارا مربعة ثم الحصار التمام واقتصاره على الأحداث المهمة دون كافة وقائع الحياة





وان كان في كتب المسعودي والواقدي من المظعن والمغمز ما هو معروف عند الإثبات ومشهور بين الحفظة الثقات إلا أن الكافة اختصهم بقول أخبارهم واقتضاء سننهم في التصنيف واتباع آثارهم والناقد البصير قسطاس نفسه في تزييفهم فيما يتقلون أو اعتبارهم. فالعمران<sup>(7)</sup> طبائع في أحواله ترجع إليه الأخبار وتحمل عليها الروايات والآثار.

ولما طالعت كتب القوم، وسبرت غور الأمس واليوم، نهبت عين القريحة من سنة الغفلة والنوم، وسُمْتُ التصنيف من نفسي وأنا المفلس أحسن السوم. فأنشأت في التاريخ كتاباً، رفعت به عن أحوال الناشئة من الأجيال حجاباً، وفصلته في الأخبار والاعتبار باباً باباً، وأبديت فيه لأولية الدول والعمران عللاً وأسباباً. وشرحت فيه من أحوال العمران والتمدن وما يعرض في الاجتماع الإنساني من العوارض الذاتية ما يمتعك بعلل الكوائن وأسبابها، ويعرفك كيف دخل أهل الدول من أبوابها، حتى تنزع من التقليد يدك، وتقف على أحوال ما قبلك من الأيام والأجيال وما بعدك<sup>(8)</sup>.

سالكاً سبيل الاختصار والتلخيص، مفتدياً بالمرام السهل من العويص، داخلاً من باب الأسباب على العموم إلى الأخبار على الخصوص، وذل من الحكم النافرة صعباً، وأعطى لحوادث الدول عللاً وأسباباً، وأصبح للحكمة صواناً وللتاريخ جراباً.

(7) العمران من أهم المصطلحات الحضوبية، لا يعادل بالضبط كلمة CIVILIZATION ولا كلمة CULTURE اللتين يترجم بهما عادة. فنحن نجد في كلمة CIVILIZATION عدة معاني أساسية. مثل التعارض بين المجتمعات المتطورة والمجتمعات الهمجية أو الوحشية، أو فكرة حالة الإنسان الدائمية أو الطبيعية ETAT DE NATURE. التي ليس لها وجود في كلمة عمران. وفي استعماله لكلمة عمران يعتمد ابن خلدون بوضوح على فكرة الخلق الدينية. فالعمران في نظره هو الواقع الإنساني أو النظام الإنساني بصمة عامة، كما أراد الله. من هذا المعنى تنتقل إلى فكرة الحياة الاجتماعية للبشر، أو أحياناً بأكثر تحديد، فكرة الحياة الحضرية باحتشادها السكاني الكبير، بالتعارض مع الوحش الذي يعني الحياة المنعزلة في المناطق الجبلية أو الصحراوية. نقلاً عن الشدادي، ج 1، ص 7 (8) يوضح ابن خلدون منهجيته في ذلك من خلال إتياعه مدخلاً واقعياً يستبصر الأحوال ويعرف الأسباب ومنطقها يمدد عن التقليد.





ولم أترك شيئاً في أولية الأجيال والدول، وتعاصر الأمم الأول، وأسباب  
التصرف والحوول<sup>(\*)</sup>، في القرون الخالية والملل، وما يعرض في العمران  
من دولة وملة ومدينة وحلة، وعزة وذلة، وكثرة وقلة، وعلم وصناعة، وكسب  
وإضاعة، وأحوال متقلبة مشاعة، يبدو وحضر، وواقع ومنتظر، إلا واستوعبت،  
جملة وأوضعت براهينه وعلة فجاء هذا الكتاب فذا بما ضمنته من العلوم  
الغريبة، والحكم المحجوبة القريبة.

(\*) العول. التحول من حال إلى آخرى.





## المدخل لعلم العمران<sup>(9)</sup>:

أعلم إن هذا العلم - علم العمران - علم مستقل بنفسه: فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني، وذو مسائل، وهي بيان ما يلحقه من الموارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى، وهذا شأن كل علم من العلوم وضعياً كان أو عقلياً.

واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة، غريب النزعة، غزير الفائدة أعثر عليه البحث وأدى إليه الفوص، وليس من علم الخطابة الذي هو أحد العلوم المنطقية، فإن موضوع الخطابة إنما هو الأقوال المقنعة النافعة في استمالة الجمهور إلى رأي أو صدهم عنه، ولا هو أيضاً من علم السياسة المدنية، إذا السياسة المدنية هي تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة ليُحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه، فقد خالف موضوعه هذين الفنين اللذين ربما يشبهانه.

وكانه علم مستنبط النشأة، ولمعري لم أقف على الكلام في منحا لأحد من الخليقة. ما أدري أنفغلتهم عن ذلك؟ وليس الظن بهم، أو لعلمهم كتبوا في هذا الغرض واستوفوه ولم يصل إلينا، فالعلوم كثيرة والحكماء في أمم النوع الإنساني متعددون، وما لم يصل إلينا من العلوم أكثر مما وصل. فأين علوم الفرس التي أمر عمر - رضي الله عنه - بمعجوها عند الفتح؟ وأين علوم الكلدانيين والسريانيين وأين علوم القبط ومن قبلهم؟ وإنما وصل إلينا علوم

(9) هذا العنوان من استحداث مختصر المقدمة وهناك أكثر من رأى لاكتشاف ابن خلدون علم العمران منهم من يراه اكتشافاً سرينديبياً - أي بالصدفة التي تؤدي إلى معلومة - وآخرون يرونه بوعي كامل مع استخداماته وتفاصيله وتطوير التحليلات في كافة مناحي الحياة مع استفادة كبرى من علم التاريخ إلى أن وصل إلى مفهوم العمران البشري. انظر للمقارنة بحوث محمد أسعد نظامي عن ابن خلدون، والذي يراه المختصر أن ابن خلدون أسس هذا العلم بوعي كامل وشاهدته بذلك شرحه للعلم وأبوابه وأن من يأتي بعده يتم ما بدأه





أمة واحدة وهم يونان خاصة لكلف المأمون بإخراجها من لغتهم واقتداره على ذلك بكثرة المترجمين وبذل الأموال فيها، ولم نقف على شيء من علوم غيرهم. وإذا كانت كل حقيقة متعلقة بطبيعية يصلح أن يُبحث عما يعرض لها من العوارض لذاتها، وجب أن يكون باعتبار كل مفهوم وحقيقة علم من العلوم يخصه، لكن الحكماء لعلهم إنما لاحظوا في ذلك العناية بالثمرات، وهذا إنما ثمرته في الأخبار فقط كما رأيت، وإن كانت مسائله في ذاتها وفي اختصاصها شريفة، لكن ثمرته تصحيح الأخبار وهي ضعيفة لهذا هجره والله أعلم وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً<sup>(10)</sup>.

وهذا الفن الذي لاح لنا النظر فيه نجد مسائل تجري بالمرض لأهل العلوم هي براهين علومهم<sup>(11)</sup>، وهي من جنس مسائله بالموضوع والطلب؛ مثل ما يذكره الحكماء والعلماء في إثبات النبوة من أن البشر متعاونون في وجودهم فيحتاجون فيه إلى الحاكم والنوازع. ومثل ما يذكر في أصول الفقه، في باب إثبات اللغات، وأن الناس محتاجون إلى العبارة عن المقاصد بطبيعة التعاون والاجتماع، ومثل ما يذكره الفقهاء في تعليل الأحكام الشرعية بالمقاصد في أن الزنا مخلط للأنسان مفسد للنوع، وأن القتل أيضاً مفسد للنوع، وأن الظلم مؤذن بغراب العمران المفضي لفساد النوع<sup>(12)</sup>، وغير ذلك من سائر المقاصد الشرعية في الأحكام، فإنها كلها مبنية على المحافظة على العمران، فكان لها

(10) هذا النص المجلد بعد أسلوب بناء العلوم ومعرفة حقيقة العلم وأسس بنائه، أما علم التاريخ فاهتم بثمرته وهو الأخبار والأحداث، وانصرف عن منهجيته، وهذا ما يحاول ابن خلدون تأصيله فالحقائق والمفاهيم تصنع العلوم. كما أن علم العمران هو من العلوم المركبة التي تستفيد من علم التاريخ ولكنها لا تقف عنده، فللتاريخ أخبار عن الحقائق وتمحيصها أما العمران فهو معرفة التولميس والسنن والقوانين التي يسير عليها العمران البشري.

(11) تستند معظم العلوم على مبدأ التحليل في الأحكام والمسببات التي لها في كافة العلوم، وما تم ذكره في العلوم الشرعية مثال واضح بذلك.

(12) الحقيقة أن الحل والتحرير أكبر مما يمكن تحليله بسبب أو آخر، والتعليل قد يناسب زمان أو مكان معين ولكن التشريع أوسع من ذلك.





النظر فيما يعرض له، وهو ظاهر من كلامنا هذا في هذه المسائل الممثلة<sup>(13)</sup>. وكذلك أيضا يقع إلينا القليل من مسائله في كلمات متفرقة لحكماء الخليقة، لكنهم لم يستوفوه، فمن كلام المويذان بهرام بن بهرام في حكاية اليوم التي نقلها المسعودي: «أيها الملك إن الملك لا يتم عزه إلا بالشرعية والقيام لله بطاعته، والتصرف تحت أمره ونهيه، ولا قوام للشرعية إلا بالملك، ولا عز للملك إلا بالرجال، ولا قوام للرجال إلا بالمال، ولا سبيل إلى المال إلا بالعمارة ولا سبيل للعمارة إلا بالعدل، والعدل الميزان المنصوب بين الخليقة نصبه الرب وجعل له قيما وهو الملك» ومن كلام أنوشروان في هذا المعنى بعينه «الملك بالجند، والجند بالمال، والمال بالخراج، والخراج بالعمارة، والعمارة بالعدل، والعدل بإصلاح العمال، وإصلاح العمال باستقامة الوزراء، ورأس الكل بافتقاد الملك حال رعيته بنفسه واقتداره على تأديبها حتى يملكها ولا تملكه غيرها من أقوال الحكماء في هذا الباب.

وأنت إذا تأملت كلامنا في فصل الدول والملك وأعطيته حقه من التصفح والتفهم، عثرت في أثناءه على تفسير هذه الكلمات وتفصيل إجمالها مستوفي بينا بأوعب بيان وأوضح دليل وبرهان، أطلعنا الله عليه من غير تعليم أرسطو ولا إفاذة مويذان.

ونحن ألهمنا الله إلى ذلك إلهاماً<sup>(14)</sup>، وأعثرنا على علم جعلنا سن بكره وجُهيته خبره<sup>(15)</sup>. فإن كنت قد استوفيت مسائله، وميزت عن سائر الصنائع أنظاره وأنحاء، فتوفيق من الله وهداية، وإن فاتني شيء في إحصائه، واشتبهت

(13) أي المذكورة.

(14) معظم العلوم يتكررها علمائها من طريق الإلهام أو بركة الملاحظة والتأمل إساعة إلى إعمال العقل والاستنباط والاستقراء، والمقارنة بين مختلف الأمور، انظر كيف ابتكر الفراهيدي علم المروص أو الشاعبي علم أصول المقه أو نيون قانون الحادية.

(15) سن بكره مثل يطلق على من يأتي بالخير الصادق، وجهنيه خبره مأخوذة من المثل المشهور عند جهينة الحبر البقين والمقصود الحبر المؤكد.







بغيره مسأله، فللناظر المحقق إصلاحه، ولئى الفضل لأنسى نهجت له السبيل وأوضحت له الطريق، والله يهدي بنوره من يشاء.

ونحن الآن نبين فى هذا الكتاب ما يعرض للبشر فى اجتماعهم من أحوال العمران فى الملك والكسب والعلوم والصنائع بوجوه برهانية يتضح بها التحقيق فى معارف الخاصة والعامة، وتُدفع بها الأوهام وترفع الشكوك ونقول:

لما كان الإنسان متميزاً عن سائر الحيوانات بخواص اختص بها. فمنها العلوم والصنائع التى هى نتيجة الفكر الذى تميز عن الحيوانات، وشرف بوصفه على المخلوقات، ومنها الحاجة إلى الحكم الوازع والسلطان القاهر، إذ لا يمكن وجوده دون ذلك، قال تعالى: (أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى) .. ومنها العمران وهو التساكن والتنازل فى مصر أو حلة للأنس بالمشير واقتضاء الحاجات، لما فى طباعهم من التعاون على المعاش كما سنبينه. ومن هذا العمران ما يكون بدوياً، وهو الذى يكون فى الضواحي وفى الجبال وفى الحلال المنتجمة فى القفار وأطراف الرمال. ومنه ما يكون حضرياً وهو الذى بالأمصار والقرى والمدن<sup>(١٦)</sup> للاعتصام بها والتحصن بجدرانها، وله فى كل هذه الأحوال أمور تعرض من حيث الاجتماع عروضاً ذاتياً له. فلا جرم انحصر الكلام فى هذا الكتاب فى ستة فصول وثمان مقدمات<sup>(١٧)</sup>.

وقد قدمت العمران البدوي لأنه سابق على جميعها كما نبين لك بعد، وكذا تقديم الملك على البلدان والأمصار، وأما تقديم المعاش فلأن المعاش ضروري طبيعى وتعلم العلم كمالي أو حاجي، والطبيعى أقدم من الكمالي، وجعلت الصنائع مع الكسب لأنها منه ببعض الوجوه ومن حيث العمران، كما نبين لك بعد والله الموفق للصواب.

(١٦) مفهوم البهو عند ابن خلدون أوسع من المفهوم المستخدم الآن لأنه يشمل البادية ومن سكن بالقفار والضواحي لو كانوا مستقرين. لأنه يربط ذلك بالملهيام والسلوك والالتقاء بينما ارتبط المفهوم المعاصر بالبيداوة بالتنقل.

(١٧) المقدمات المذكورة فى المقدمة ستة. وقد تم وضع أغلاط المؤرخين بشكل مختصر كمقدمة سابعة لأن مكانها مع المقدمات أفضل علمياً. وتلاطلاع على أغلاط المؤرخين بشكل مفصل انظر المقدمة ص- 291 ص 331.





## الفصل الأول

في العمران على الجملة وفيه مقدمات

المقدمة الأولى | في أن الاجتماع الإنساني ضروري.  
المقدمة الثانية | قسط العمران من الأرض والآنهار

### والأقاليم

المقدمة الثالثة<sup>(18)</sup> | امتداد من الأقاليم والمنحرف وتأثير  
توزيع السكان على العمران

المقدمة الرابعة | أثر الهواء في أخلاق البشر.  
المقدمة الخامسة | اختلاف أحوال العمران من الخشب

والحجر والطين والبرص والجلود

المقدمة السادسة | المدركين للغيب من البشر.

المقدمة السابعة | التاريخ وما يقع فيه من أخطاء<sup>(20)</sup>.

1

(18) عرض المقدمات مع اختصار الاستطر

توضح ما ذكر بها وعرض مختصر لها

(19) المقدمة الثا

ت يوضع المقدمة السابعة التي هي علم التاريخ من

(20) صاغ ابن

مقدمة الكتاب التي وضعها قبل هذه مع المقدمات مع قيامنا تحديد أغلاط المؤرخين بنقاط مسلسلة

عن الأقاليم





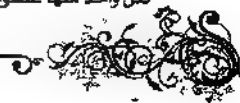
## المقدمة الأولى: الاجتماع الإنساني ضروري:

في أن الاجتماع الإنساني ضروري. ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم: «الإنسان مدني بالطبع» أي لا بد له من الاجتماع الذي هو المدنية في اصطلاحهم وهو معنى العمران. وبيانه أن الله سبحانه خلق الإنسان وركبه على صورة لا يصح حياتها وبقاؤها إلا بالغذاء، وهداه إلى التماسه بفطرته وبما ركب فيه من القدرة على تحصيله، إلا أن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء، غير موفية له بمادة حياته منه.

لذا فلا بد من اجتماع القدر الكثيرة من أبناء جنسه ليحصل القوت له ولهم، فيحصل بالتعاون قدر الكفاية من الحاجة لأكثر منهم بأضعاف. وكذلك يحتاج كل واحد منهم أيضا في الدفاع عن نفسه إلى الاستعانة بأبناء جنسه لأن الله سبحانه لما ركب الطباع في الحيوانات كلها، وقسم القدر بينها، وجعل للإنسان عوضا من قوة الحيوانات ذلك كله الفكر واليد. فاليد مهيئة للصنائع بخدمة الفكر، والصنائع تحصل له الآلات التي تنوب له عن الجوارح المعدة في سائر الحيوانات للدفاع، مثل الرماح التي تنوب عن القرون الناطحة، والسيوف النائية عن المخالب الجارحة<sup>(21)</sup>، فالواحد من البشر لا تقاوم قدرته قدرة واحد من الحيوانات المعجم سيما المفترسة، فهو عاجز عن مدافعتها وحده بالجملة، ولا تفي قدرته أيضا

باستعمال الآلات المعدة للمدافعة لكثرتها وكثرة الصنائع والمواعين المعدة لها. فلا بد في ذلك كله من التعاون عليه بأبناء جنسه. وإذا كان التعاون حصل

(21) وحمل حظوظ كثير من الحيوانات المعجم من القدرة أكمل من حظ الإنسان فقدرته الفرس مثلا أعظم بكثير من قدرة الإنسان، كذا قدرة الحمار والثور، وقدره الأسد والفيل أضعاف من قدرته، ولما كان العدوان طبيعيا في الحيوان جعل لكل واحد منها عضوا يختص بمدافعته ما يصل إليه من عادية غيره. المقدمة من 340.





له القوت للغذاء والسلاح للمدافعة، وتمت حكمة الله في بقاءه وحفظ نوعه. فإذا ن هذا الاجتماع ضروري للنوع الإنساني، وإلا لم يكمل وجودهم وما أراد الله من اعتمار العالم بهم واستخلافه إياهم، وهذا هو معنى العمران الذي جعلناه موضوعاً لهذا العلم.

ثم إن هذا الاجتماع إذا حصل للبشر كما قررناه وتم عمران العالم بهم، فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض، لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم، وليست آلة السلاح التي جعلت دافعة لعدوان الحيوانات العجم عنهم كافية في دفع العدوان عنهم لأنها موجودة لجميعهم، فلا بد من شيء آخر يدفع عدوان بعضهم عن بعض. ولا يكون من غيرهم لقصور جميع الحيوانات عن مداركهم والهاماتهم، فيكون ذلك الوازع واحداً منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة<sup>(22)</sup>، حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان، وهذا هو معنى الملك. وقد تبين لك بهذا أنه خاصة للإنسان طبيعية ولا بد لهم منها.

(22) يمثل هذا الرأي لابن خلدون أحد الاتجاهات الهامة في الدراسات السياسية الحديثة، التي تهتم بدور ووظيفة الدولة وهي قريبة من رأي هوبر في تحديد دور الدولة ووظائفها.





## المقدمة الثانية : في قسط العمران من الأرض<sup>(23)</sup>

اعلم أنه قد تبين في كتب الحكماء الناظرين في أحوال العالم أن شكل الأرض كروي وأنها محفوفة بمنصر الماء كأنها عنية طافية عليه. فانحسر الماء عن بعض جوانبها، لما أراد الله من تكوين الحيوانات فيها وعمرانه بالتنوع البشري الذي له الخلافة على سائرهما. والماء المحيط بها فهو فوق الأرض، وإن قيل في شيء منها إنه تحت الأرض فبالإضافة إلى جهة أخرى منه. وأما الذي انحسر عنه الماء من الأرض فهو النصف من سطح كرتها<sup>(24)</sup> في شكل دائرة أحاط المنصر المائي بها من جميع جهاتها بحرا يسمى البحر المحيط، ويسمى أيضا لبلاية بتفخيم اللام الثانية، ويسمى أوقيانوس أسماء أعجمية، ويقال له البحر الأخضر والأسود، ثم إن هذا المنكشف من الأرض للممران فيه القفار والخلاء أكثر من عمرانه والخالى من جهة الجنوب منه أكثر من جهة الشمال، وإنما المعمور منه قطعة أميل إلى الجانب الشمالي على شكل مسطح كروي ينتهي من جهة الجنوب إلى خط الاستواء، ومن جهة الشمال إلى خط كروي ووراء الجبال الفاصلة بينه وبين الماء العنصري الذي بينهما سد يأجوج ومأجوج. وهذه الجبال مائلة إلى جهة المشرق<sup>(25)</sup>، وينتهي من المشرق إلى المغرب إلى عنصر الماء أيضا بقطعتين من الدائرة المحيطة. وهو المنقسم بالأقاليم<sup>(26)</sup> السبعة، وخط الاستواء يقسم الأرض بنصفين من المغرب إلى المشرق، وهو طول الأرض

(23) تمثل هذه المقدمة والتي بعدها تمهيداً للنظريات الاجتماعية في الكتاب خاصة في المقدمة الرابعة والخامسة.  
(24) أوضحت البحوث الحديثة أن مساحة اليابسة تمثل 29% من مساحة الكرة الأرضية .  
(25) يرى القدماء أن مكان يأجوج ومأجوج في آسيا الوسطى ويميل للشمال على أطراف شرق روسيا وبلاد التتار حالياً  
(26) كلمة إقليم ترجع إلى الأصل الإغريقي KLIMA الذي تعني انحناء نجد نظرية الأقاليم السبعة المأخوذة عن الجغرافيين الإغريق عند المنجمين والجغرافيين العرب على السواء. والإدريسي من الجغرافيين الذين أقاموا وصفهم للعالم على أساس الأقاليم بأكثر دقة وانتظام، نقلاً عن الشاذلي، ج 1، ص 72.





وأكبر خط في كرتها؛ كما أن منطقة فلك البروج ودائرة معدل النهار أكبر خط في الفلك. ومنطقة البروج منقسمة بثلاثمائة وستين درجة، والدرجة من مسافة الأرض خمسة وعشرون فرسخاً، والفرسخ اثنا عشر ألف ذراع في ثلاثة أميال، لأن الميل أربعة آلاف ذراع، والذراع أربعة وعشرون إصبعاً، والإصبع ست حبات شعير مصفوفة ملصق بعضها إلى بعض ظهراً لبطن، وبين دائرة معدل النهار التي تقسم الفلك بنصفين وتُسمّى خط الاستواء من الأرض وبين كل واحد من القطبين تسعون درجة، لكن العمارة في الجهة الشمالية من خط الاستواء أربع وستون درجة والباقي منها خلاء لا عمارة فيه لشدة البرد والجمود، كما كانت الجهة الجنوبية خلاء كلها لشدة الحر كما نبين ذلك كله إن شاء الله تعالى.

ثم إن المخبرين عن هذا المعمور وحدوده وما فيه من الأمصار والمدن والجبال والبحار والأنهار والقفار والرمال مثل بطليموس<sup>(27)</sup> في كتاب الجغرافيا وصاحب كتاب «رُجار»<sup>(28)</sup> من بعده، قسموا هذا المعمور بسبعة أقسام يسمونها الأقاليم السبعة بحدود وهمية بين المشرق والمغرب متساوية في العرض مختلفة في الطول، فالإقليم الأول أطول مما بعده وكذا الثاني إلى آخرها، فيكون السابع أقصر لما اقتضاه وضع الدائرة الناشئة من انحسار الماء عن كرة الأرض، وكل واحد من هذه الأقاليم عندهم منقسم بعشرة أجزاء من المغرب إلى المشرق على التوالي، وفي كل جزء الخبر عن أحواله وأحوال عمرانه.

(27) لقد استفادت الجغرافية العربية في فترة تكوينها من الإرث الإبراني والهندي والإغريقي، وكان جلب الإرث الإفريقي عبر ترجمة مؤلفات الجغرافيين والمنجمين والفلاسفة الإغريقين إما بصمة مباشرة وأما عن طريق اللغة السريانية. وقد ترجم كتاب الجغرافيا لبطليموس عدة مرات في العهد العباسي، غير أننا لا نملك اليوم إلا الصيغة المقتبسة التي كتبها محمد بن موسى الحواري (المتوفى بعد سنة 847/232) ومن بين المؤلفات الأخرى لبطليموس التي ترجمت إلى العربية، نخص بالذكر الماجسطي والمقاتلات الأربعة (TETRABIBLON) وكتاب الأنواء نقلاً عن الشاذلي، ج 1، ص 73.

(28) يقصد الإبريسي واشتهر بالاسم الذي ذكره، لأنه كان عالماً في بلاط رجار حاكم صفلية ووصح له خريطته المشهورة.

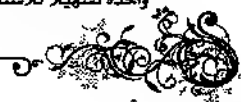




ونحن نرى بالمشاهدة والأخبار المتواترة أن الأول والثاني من الأقاليم المعمورة أقل عمراناً مما بعدهما، وما وجد من عمرانها فيتخلله الخلاء والقفار والرمال والبحر الهندي الذي في الشرق منهما، وأهم هذين الإقليمين وأناسيهما ليست لهم الكثرة البالغة، وأمصاره ومدنه كذلك. والثالث والرابع وما بعدهما بخلاف ذلك : فالقفار فيها قليلة، والرمال كذلك أو معدومة، وأممها وأناسيها تجوز الحد من الكثرة، وأمصارها ومدنها تجاوز الحد عدداً، والعمران فيها مندرج ما بين الثالث والسادس، والجنوب خلاء كله. وقد ذكر كثير من الحكماء أن ذلك لإفراط الحر وقلة ميل الشمس فيها عن سمت الرءوس. فلنوضح ذلك ببرهانه، ليتبين منه سبب كثرة العمارة فيها بين الثالث والرابع من جانب الشمال إلى الخامس والسادس<sup>(29)</sup>.

ومن هنا أخذ الحكماء خلاء خط الاستواء وما وراءه. وأورد عليهم أنه معمور بالمشاهدة والأخبار المتواترة. والظاهر أنهم لم يريدوا امتناع العمران فيه بالكلية، إنما ادأهم البرهان إلى أن فساد التكوين فيه قوى بإفراط الحر، والعمران فيه إما ممتنع أو ممكن أقل، وهو كذلك، فإن خط الاستواء والذي وراءه وإن كان فيه عمران كما نُقل فهو قليل جداً، وقد زعم ابن رشد أن خط الاستواء معتدل وأن ما وراءه في الجنوب بمثابة ما وراءه في الشمال فيعمر منه ما عمر من هذا، والذي قاله غير ممتنع من جهة فساد التكوين، وإنما امتنع فيما وراء خط الاستواء في الجنوب من جهة أن العنصر المائي غمر الأرض هنالك إلى الحد الذي كان مقابله من الجهة الشمالية قابلاً للتكوين، ولما امتنع المعتدل لقلية الماء تبعه ما سواه، لأن العمران متدرج ويأخذ في التدرج من

(29) عرض ابن خلدون تفاصيل الأقاليم السبعة وحطوطها المرضية، ومنها وأقاليمها بشكل متصل حيث أن هذه المعلومات الخاصة بالمدن وأماكنها عنت في بديهيات علم الجغرافيا، وقد تم عرض أهم المعلومات في ذلك في خريطة واحدة تسهياً للاستفادة منها مع تحديد أهم الأماكن التي ذكرها في كل إقليم منها (أنظر خريطة الإبرسي).







جهة الوجود لا من جهة الامتناع، وأما القول بامتناعه في خط الاستواء فيرده النقل المتواتر والله أعلم.

ويقال أن المعمور - من سطح الأرض - النصف والباقي خراب، وقيل المعمور سدسه فقط. والخلاء من هذا المنكشف في جهتي الجنوب والشمال، والعمران منهما متصل من الغرب إلى المشرق، وليس بينه وبين البحر من الجهتين خلاء. قالوا وفيه خط وهمي يمر من المغرب إلى المشرق مسامتاً لدائرة معدل النهار حيث يكون قطبا الفلك على الأفق وهو أول العمران إلى ما بعده من الشمال<sup>(30)</sup>.

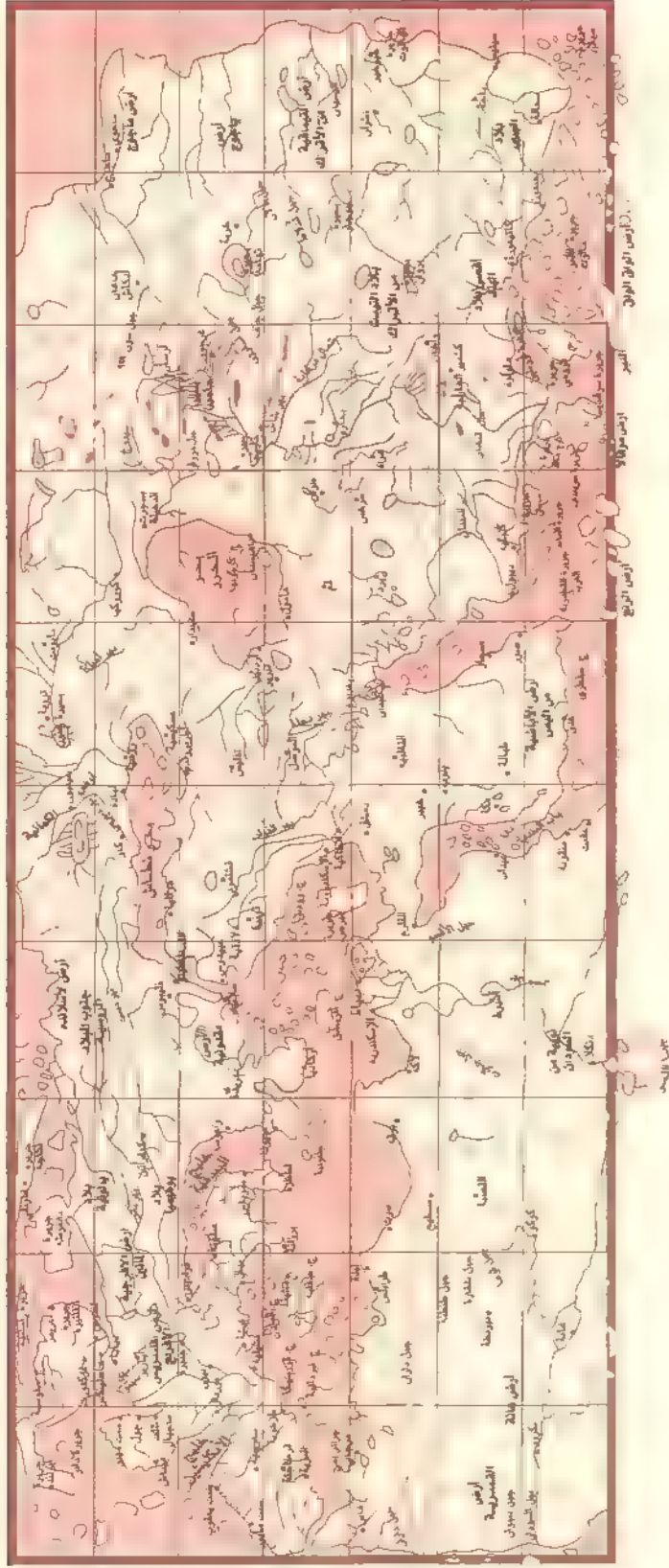
(30) عرّض ابن خلدون تفاصيل الأقاليم السبعة وخطوط العرض العشرة التي بها، وأهم معالمها الجغرافية بشكل مفصل ثم الاكتفاء هنا بالخريطة مع إمكانية العودة إلى المقدمة أو كتاب بطليموس «المجسطي» وكتاب الشريف الإدريسي نزهة المشتاق في احتراق الأماق.





### صورة الأرض

صورة خريطة الإدريسي كما اشتهرت في كتب الجغرافيا القديمة المرجع : المقدمة، تحقيق د.عبد السلام الشاددي، ج1، صفحة 83، نقلاً عن مخطوطة، عاطف أفندي عام 1936 ( تم إضافة الخريطة من قبل مختصر الكتاب للإيضاح )





### المقدمة الثالثة : في المعتدل من الأقاليم والمنحرف وتأخير الهواء في ألوان البشر والكثير من أحوالهم،

والمعمور من هذا المنكشف من الأرض إنما هو وسطه لإقراط الحر في الجنوب والبرد في الشمال، ولما كان الجنبان من الشمال والجنوب متضادين في الحر والبرد، وجب أن تدرج الكيفية من كليهما إلى الوسط فيكون معتدلاً، فالإقليم الرابع أعدل العمران، والذي حافاته من الثالث والخامس أقرب إلى الاعتدال، والذي يليهما من الثاني والسادس بعيدان من الاعتدال، والأول والسابع أبعد بكثير، فلهذا كانت العلوم والصنائع والمباني والملابس والأقوات والفواكه بل والحيوانات وجميع ما يتكون في هذه الأقاليم الثلاثة المتوسطة مخصوصة بالاعتدال، وسكانها من البشر أعدل أجساماً وألواناً وأخلاقاً وأدياناً. حتى النبوات فإنما توجد في الأكثر فيها، ولم تقف على خبر بعثة في الأقاليم الجنوبية ولا الشمالية، وذلك أن الأنبياء والرسل إنما يختص بهم أكمل النوع في خلقهم وأخلاقهم، وذلك ليتم القبول لما يأتيهم به الأنبياء من عند الله، وأهل هذه الأقاليم أكمل لوجود الاعتدال لهم، فتجدهم على غاية من التوسط في مساكنهم وملابسهم وأقواتهم وصنائعهم، يتخذون البيوت المنجدة بالحجارة المنمقة بالصناعة، ويتأغون في استجادة الآلات والمواعين، ويذهبون في ذلك إلى الغاية، وتوجد لديهم المعادن الطبيعية من الذهب والفضة والحديد والنحاس والرصاص والقصدير، ويتصرفون في معاملاتهم بالنقدين العزيزين<sup>(31)</sup> ويبعدون عن الانحراف في عامة أحوالهم.





وهؤلاء أهل المغرب والشام والحجاز واليمن والعراقين والهند والسند والصين، وكذلك الأندلس ومن قرب منها من الفرنجة والجلالقة والروم واليونانيين، ومن كان مع هؤلاء أو قريباً منهم في هذه الأقاليم المعتدلة، ولهذا كان العراق والشام أعدل هذه كلها لأنها وسط من جميع الجهات<sup>(32)</sup>، وأما الأقاليم البعيدة من الاعتدال مثل الأول والثاني والسادس والسابع فأهلها أبعد من الاعتدال في جميع أحوالهم، فبناؤهم بالطين والقصب، وأقواتهم من الذرة والعشب وملا بسهم من أوراق الشجر يخصفونها عليهم أو الجلود، وأكثرهم عرايا من اللباس، وفواكه بلادهم وأدمها غريبة التكوين مائلة إلى الانحراف، ومعاملاتهم بغير الحجرين الشريفيين من نحاس أو حديد أو جلود يقدرونها للمعاملات<sup>(33)</sup> وأخلاقهم مع ذلك قريبة من خلق الحيوانات العجم، والسبب في ذلك أنهم لبعدهم عن الاعتدال يقرب عرض أمزجتهم وأخلاقهم في عرض الحيوانات العجم، ويبعدون عن الإنسانية بمقدار ذلك، وكذلك أحوالهم في الديانة أيضاً. فلا يعرفون نبوة ولا يدينون بشريعة، إلا من قرب منهم من جوانب الاعتدال، وهو في الأقل النادر، مثل الحبشة المجاورين لليمن الدائنين بالنصرانية فيما قبل الإسلام وما بعده لهذا العهد، ومثل أهالي مالي وكوكو والتكرور والمجاورين لأرض المغرب الدائنين بالإسلام لهذا العهد، يقال إنهم دانوا به في المائة السابعة، ومثل من دان بالنصرانية من أمم الصقالبة والإفرنجية والترك من الشمال، ومن سوى هؤلاء من أهل تلك الأقاليم المنحرفة جنوباً وشمالاً، فالدين مجهول عندهم والعلم مفقود بينهم، وجميع أحوالهم بعيدة من أحوال الأناسي قريبة من أحوال البهائم.

(32) أي وسط بالنسبة للأقاليم السبعة وخطوط الطول العشرة وكما كان معتبراً في الدراسات الجغرافية القديمة.

(33) هذه المعلومات لم تعد توافق الوضع الحالي وتم إثباتها لما تمثله من قيمة تاريخية لا واقعة معاشاً.





ولا يعترض على هذا القول بوجود اليمن وحضرموت والأحقاف وبلاد الحجاز واليمامة وما إليها من جزيرة العرب في الإقليم الأول والثاني ، فإن جزيرة العرب كلها أحاطت بها البحار من الجهات الثلاث كما ذكرنا ، فكان لرطوبتها أثر في رطوبة هوائها ، فنقص ذلك من اليبس والانحراف الذي يقتضيه الحر ، وصار فيها بعض الاعتدال بسبب رطوبة البحر<sup>(34)</sup> ونسبة السواد عائدة طبيعة الحر والبرد وأثرهما في الهواء وفيما يتكون فيه من الحيوانات ، وذلك أن هذا اللون شمل أهل الإقليم الأول والثاني من مزاج هوائهم للحرارة المتضاعفة بالجنوب ، فإن الشمس تسامت رؤوسهم مرتين في كل سنة ، هاربة إحداهما من الأخرى ، فتطول المساماة عامة الفصول ، فيكثر الضوء لأجلها ويُلح القيلظ الشديد عليهم وتسود جلودهم لإفراط الحر . ونظير هذين الإقليمين مما يقابلهما من الشمال الإقليم السابع والسادس ، شمل سكانهما أيضا البياض من مزاج هوائهم للبرد المفرط بالشمال ، إذ الشمس لا تزال بأفقهم في دائرة مرثي العين أو ما يقرب منها ولا ترتفع إلى المساماة ولا ما قرب منها ، فيضعف الحر فيها ، ويشتد البرد عامة الفصول ، فتبيض ألوان أهلها وتنتهي إلى الزعورة . ويتبع ذلك ما يقتضيه مزاج البرد المفرط من زرقة العيون وبرش الجلود وصهوبة الشعور<sup>(35)</sup>.

وقد نجد من السودان أهل الجنوب من يسكن الرابع المعتدل أو السابع المنحرف إلى البياض ، فتبيض ألوان أعقابهم على التدريج مع الأيام<sup>(36)</sup> ،

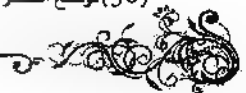
(34) يهمل ابن خلدون في هذا التحليل المبسط لإقليم اليمن وحضرموت عاملين رئيسيين في ذلك الأول تواصل

الطريق بين هذه المدن والحجاز وتواصلهم مع الحضارات القديمة خاصة الهند ، ثم الشام والملاقة التاريخية بينهم . ثم

أن معظم بلاد اليمن مرتفعة مما ساهم في برودة الجو ومن ثم اعتدال مزاج أصحابها ، وفق نظريته الجغرافية .

(35) سأل ابن خلدون في تحديد أثر البيئة على الإنسان ، ويعتبرها متحكماً رئيسياً خارجي عليه مما يدعم أصحاب الاتجاهات الأيكولوجية والمتأخية .

(36) نوصح استمرار سلالات الرنح المهاجرون أي مناطق باردة في الشمال في لون بشرتها إلى عدم دقة هذه المعلومة





وبالعكس فيمن يسكن من أهل الشمال أو الرابع بالجنوب، تسود ألوان أعقابهم، وفي ذلك دليل على أن اللون تابع لمزاج الهواء<sup>(37)</sup>

وأما أهل الشمال فلم يُسمّوا باعتبار ألوانهم، لأن البياض كان لوناً لأهل تلك اللغة الواضحة للأسماء. فلم يكن فيه غرابة تحمل على اعتباره في التسمية لموافقته واعتياده، ووجدنا سكانه من الترك والصقالبة والطفرغر والخزر والكثير من الإفرنجية ويأجوج ومأجوج، أسماء متفرقة وأجيالا متعددة مُسمين بأسماء متنوعة<sup>(38)</sup>.

وأما أهل الأقاليم الثلاثة المتوسطة، أهل الاعتدال في خلقهم وخلقهم وسيرهم وكافة الأحوال الطبيعية للاعتماد لديهم من المعاش والمسكن والصنائع والعلوم والرياسات والملك، فكانت فيهم النبوات والملك والدول والشرائع والعلوم والبلدان والأمصار والمباني والفراسة والصنائع الفائقة وسائر الأحوال المعتدلة، وأهل هذه الأقاليم التي وقفنا على أخبارهم مثل العرب والروم وفارس وبني إسرائيل واليونان وأهل السند والهند والصين.

ولما رأى النسابون اختلاف هذه الأمم بسماتها وشعارها حسبوا ذلك لأجل الأنساب: فجعلوا أهل الجنوب كلهم السودان من ولد حام وجعلوا أهل الشمال كلهم أو أكثرهم من ولد يافث، وأكثر الأمم المعتدلة وأهل الوسط المنتحلين للعلوم والصنائع والملل والشرائع والسياسة والملك من ولد سام، وهذا الزعم وإن صادف الحق في انتساب هؤلاء فليس ذلك بقياس مطرد، إنما هو إخبار

(37) واستشهد ابن خلدون في بيت ابن سينا « قال ابن سينا هي أرجوته في الطب

بالريح حر غير الأحساد حتى كسا حلوندا مسودا

والصقلب اكسبت البياضا حتى عدت حلونها بضاضا

(38) يحتاج رأي ابن خلدون في تأثير المناخ على لون البشرة إلى دراسات عميقة وعديدة مرتبطة بالأنماط الوراثية

والإيكولوجية وأثر الحيات.





عن الواقع، وما أداهم إلى هذا الغلط إلا اعتقادهم أن التمييز بين الأمم إنما يقع بالأنساب فقط، وليس كذلك: فإن التمييز للجيل أو الأمة يكون بالنسب في بعضهم كما للعرب وبنو إسرائيل والفرس، ويكون بالجهة والسمة كما للزنج والحبشة والصقالبة والسودان، ويكون بالعوائد والشعار والنسب كما للعرب،

ويكون بغير ذلك من أحوال الأمم وخواصهم ومميزاتهم، فتعميم القول في أهل جهة معينة من جنوب أو شمال بأنهم من ولد فلان المعروف لما شملهم من نحلة أو لون أو سمة وجدت لذلك الأب، إنما هو من الأغاليط، التي أوقع فيها الغفلة عن طبائع الأكوان والجهات وأن هذه كلها تتبدل في الأعقاب ولا يجب استمرارها. والله ورسوله أعلم بغيبه وأحكم، وهو المولى المنعم الرؤوف الرحيم.







### المقدمة الرابعة: في أثر الهواء في أخلاق البشر:

قد رأينا من خلق السودان<sup>(39)</sup> على العموم الخفة والطيش وكثرة الطرب، فتجدهم مولعين بالرقص على كل توقيع، موصوفين بالحمق في كل قطر. والسبب الصحيح في ذلك أنه تقرر في موضعه من الحكمة أن طبيعة الفرح والسرور هي انتشار الروح الحيواني وتقشيه، وطبيعة الحزن بالعكس، وهو انقباضه وتكاثفه، وتقرر أن الحرارة مفشية للهواء والبخار مخلفة له زائدة في كميته، ولهذا يجد المنتشى من الفرح والسرور ما لا يُعبر عنه. وذلك بما يداخل بحار الروح في القلب من الحرارة الغريزية التي تبعثها سورة الخمر في الروح من مزاجه، فيتقشى الروح وتجيء طبيعة الفرح، وكذلك نجد المتعممين بالحمامات إذا تنفسوا في هوائها واتصلت حرارة الهواء في أرواحهم فتسخنت لذلك، حدث لهم فرح، وربما انبعث الكثير منهم بالغناء الناشئ عن السرور، ولما كان السودان ساكنين في الإقليم الحار واستولى الحر على أمزجتهم، وفي أصل تكوينهم، كان في أرواحهم من الحرارة على نسبة أبدانهم وإقليمهم، فتكون أرواحهم بالقياس إلى أرواح أهل الإقليم الرابع أشد حرا فتكون أكثر تقشياً، فتكون أسرع فرحاً وسروراً وأكثر انبساطاً، ويجيء الطيش على أثر هذه، وكذلك يلحق بهم قليلاً أهل البلاد البحرية، لما كان هواؤها متضاعف الحرارة بما ينعكس عليه من أضواء بسيط البحر وأشعته، كانت حصتهم من توابع الحرارة في الفرح والخفة موجودة أكثر من بلاد التلول والجبال الباردة، وقد نجد يسيراً من ذلك في أهل البلاد الجزيرية من الإقليم الثالث لتوفر الحرارة فيها وفي هوائها، لأنها عريقة في الجنوب عن الأرياف والتلول، واعتبر

(39) السودان كان يطلق على إفريقيا السوداء قاطبة.





ذلك أيضاً بأهل مصر، فإنها في مثل عرض البلاد الجزيرية أو قريباً منها، كيف غلب الفرح عليهم والخفة والغفلة عن العواقب، حتى إنهم لا يدخرون أقوات سنتهم ولا شهرهم، وعامة مآكلهم من أسواقهم<sup>(40)</sup>، ولما كانت فاس من بلاد المغرب بالعكس منها في التوغل في التلول الباردة كيف ترى أهلها مطرقين إطراق الحزن وكيف أفرطوا في نظر العواقب، حتى إن الرجل منهم ليدخر قوت سنتين من حبوب الحنطة، ويباكر الأسواق لشراء قوته ليومه مخافة أن يُرزا شيئاً من مدخره<sup>(41)</sup>. وتتبع ذلك في الأقاليم والبلدان تجد في الأخلاق أثراً من كفيات الهواء: والله الخلاق العظيم.

(40) يعاول ابن خلدون أن يقسم التباين بين الشعوب تفسيراً بيئياً وهذا له جانب محدود من الصواب، لأن للتخصر وطبائع المحتمات أثر رئيسي في السلوك. ومن المريب أن سكان بلاد المغرب العربي لا زالوا حتى اليوم يحرصون على توفير القوت الرئيس للام كاملاً في بداياته وهذا نمط ثقافي متأصل فيهم.

(41) إصاعة بن رأي ابن خلدون في الأثر الجغرافي للإدخار في المعاميل من عدمه إلا أن لهذه القضية أبعاد عديدة اجتماعية وثقافية وحضارية واقتصادية وتربوية فمثلاً كلما كان البلد متقدماً وترد إليه الخيرات وبعثت سياسياً وأهله وهر اقتصادي أدى إلى قلة الإدخار في المجتمعات الأخرى واندمامه لدى معظم فئات المجتمع والعكس.





## المقدمة الخامسة: في اختلاف أحوال العمران في الخصب والجوع وما ينشأ عن ذلك من الآثار في أبدان البشر وأخلاقهم:

اعلم أن هذه الأقاليم المعتدلة ليس كلها يوجد بها الخصب وكل سكانها في رغد من العيش، بل فيها ما يوجد لأهله خصب العيش، من الحبوب والأدم والحنطة والفواكه لزكاة المنابت واعتدال الطينة ووفر العمران، وفيها الأرض الحرة التي لا تثبت زرعاً ولا عشباً بالجملة، فسكانها في شظف من العيش. والساكنين بصحراء المغرب وأطراف الرمال فيما بين البربر والسودان، فإن هؤلاء يفقدون الحبوب والأدم جملة، وإنما أغذيتهم وأقواتهم الألبان واللحوم، ومثل العرب أيضاً الجائلين في القفار، فإنهم وإن كانوا يأخذون الحبوب والأدم من التلول إلا أن ذلك في الأحايين وتحت رقبة من حاميتها، وعلى الإقلال لقلة وجدهم فلا يتوصلون منه إلى سد الخلة أو دونها فضلاً عن الرغد والخصب، وتجد مع ذلك هؤلاء الناقدين للحبوب والأدم من أهل القفار أحسن حالا في جسومهم وأخلاقهم من أهل التلول المنغمسين في العيش: فألوانهم أصفى، وأبدانهم أنقى، وأشكالهم أتم وأحسن، وأخلاقهم أبعد من الانحراف، وأذهانهم أثقب في المعارف والإدراكات، وهذا أمر تشهد له التجربة في كل جيل منهم. واعتبر ذلك في حيوان القفر ومواطن الجذب من الغزال والنعام والمها والزرافة والحمر الوحشية والبقر مع أمثالها من حيوان التلول والأرياف والمراعي الخصبة، كيف تجد بينها بونا بعيداً: في صفاء أديمها، وحسن رونقها وأشكالها، وتناسب أعضائها، وحدة مداركها، فالغزال أخو المعز والزرافة أخو البعير والحمار والبقر أخو الحمار والبقر، واليون بينها ما رأيت. وما ذلك إلا لأجل أن الخصب في التلول فعل في أبدان هذه من الفضلات الرديئة والأخلاق الفاسدة ما ظهر عليها أثره، والجوع لحيوان القفر حسن في خلقها وأشكالها ما شاء.

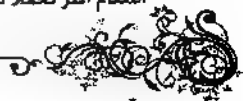




وكذا أهل الضواحي من المغرب بالجملة مع أهل الحضر والأمصار. فإن أهل الأمصار<sup>(42)</sup> وإن كانوا أكثرين مثلهم من الأدم ومخصبين في العيش إلا أن استعمالهم إياها بعد العلاج بالطبخ والتلطيف بما يخلطون معها فيذهب لذلك غلظها ويرق قوامها، وعامة مآكلهم لحوم الضأن والدجاج، فتقل الرطوبات لذلك في أغذيتهم ويخف ما تؤديه إلى أجسامهم من الفضلات الرديئة، فلذلك تجد جسوم أهل الأمصار ألطف من جسوم أهل البادية المخشنيين في العيش، وكذلك تجد المعودين بالجوع من أهل البادية لا فضلات في جسومهم غليظة ولا لطيفة. واعلم أن أثر هذا الخصب في البدن وأحواله يظهر حتى في حال الدين والعبادة. فتجد المتقشفين من أهل البادية أو الحاضرة ممن يأخذ نفسه بالجوع والتجافي عن الملاذ ديناً وأقبالاً على العبادة من أهل الترف والخصب، بل نجد أهل الدين قليلين في المدن والأمصار لما يعمها من القساوة والغفلة المتصلة بالإكثار من اللحم والأدم البر. ويختص وجود العباد والزهاد لذلك بالمتقشفين في غذائهم من أهل البوادي وكذلك نجد حال أهل المدينة الواحدة في ذلك مختلفاً باختلاف حالها في الترف والخصب. وكذلك نجد هؤلاء المخصبين في العيش المنغمسين في طيباته من أهل البادية وأهل الحواضر والأمصار، إذا نزلت بهم السنون وأخذتهم المجاعات يسرع إليهم الهلاك لا مثل العرب أهل الفقر والصعراء، ولا مثل أهل بلاد النخل الذين غالب عيشتهم التمر، فإلهالكون في المجاعات إنما قتلهم الشبع المعتاد السابق لا الجوع الحادث اللاحق<sup>(43)</sup>. وأما المتعودون للعيمة وترك الأدم والسمن فلا تزال رطوبتهم الأصلية واقفة عند حدها من غير زيادة، وهي قابلة لجمع الأغذية

(42) يقصد أهل الحضر المتركزين في المدن.

(43) هذه الإشارة الطبية المهمة لابن خلدون ملاحظة بدراسة تعرض الأفراد إلى مجاعات، فهناك أقوام اعتادوا قلة الطعام أكثر تحملاً للجوع وأقل حاجة للطعام يمكن منادي الشبع للنين تندهور صحتهم عند أي تغير بالغذاء.





الطبيعية، فلا يقع في معاهم بتبدل الأغذية يمس ولا انحراف، فيسلمون في الغالب من الهلاك الذي يعرض لغيرهم بالخصب وكثرة الأدم في المأكّل.

وأصل هذا كله أن تعلم أن الأغذية واثلاؤها أو تركها إنما هو بالعادة. فمن عود نفسه غذاء ولاءمه تناولها كان له مألوفاً وصار الخروج عنه والتبدل به داء، ما لم يخرج عن غرض الغذاء بالجملة كالسموم واليتوع وما أفرط في الانحراف. فأما ما وجد فيه التغذي والملاءمة فيصبر غذاء مألوفاً بالعادة. فإن النفس إذا ألفت شيئاً صار من جبلتها وطبيعتها لأنها كثيرة التلون، فإذا حصل لها اعتياد الجوع بالتدريج والرياضة فقد حصل ذلك عادة طبيعية لها، وما يتوهمه الأطباء من أن الجوع مهلك فليس على ما يتوهمونه إلا إذا حُملت النفس عليه دفعة، وقطع عنها الغذاء بالكلية، فإنه حينئذ ينحسم المعى ويناله المرض الذي يخشى معه الهلاك، وأما إذا كان ذلك القدر تدريجاً ورياضة بإقلال الغذاء شيئاً فشيئاً، كما يفعله المتصوفة، فهو بمعزل عن الهلاك، وهذا التدريج ضروري حتى في الرجوع عن هذه الرياضة، فإنه إذا رجع به إلى الغذاء الأول دفعة خيف عليه الهلاك، وإنما يرجع به كما بدأ في الرياضة بالتدريج.

واعلم أن الجوع أصح للبدن من إكثار الأغذية بكل وجه لمن قدر عليه أو على الإقلال منها، وأن له أثراً في الأجسام والعقول في صفائحها وصلاحتها كما قلناه<sup>(44)</sup>.

(44) يفصل الدكتور والي في مناقشة أفكار ابن خلدون ورد عليها حيث يؤكد أن ابن خلدون فيما ذكره في المقدمات الثلاث السابقة (المقدمات الثلاثة والرابعة والخامسة) عن آثار البيئة الجغرافية وتأثيرها في الظواهر الفردية والاجتماعية وفي حياة الأفراد والجماعات وإلى مثل هذا، بل إلى أبعد منه، ذهب العلامة الفرنسي مونتسكيو MONTESQUIEU في كتابه "روح القوانين" DE L'ESPRIT DES LOIS ولا يخفى ما ينطوي عليه مذهب ابن خلدون ومونتسكيو ومن جازهما من شطط في الحكم ومجانبة المقصد، وبملافة في تقدير الأمور، وذلك:

2 - أن البيئة الجغرافية ليست إلا عاملاً واحداً من عشرات العوامل التي تؤثر في حياة الإنسان والجماعات. فالوراثة ونظم التربية وشؤون الاقتصاد والتراث الاجتماعي والبيئة الاجتماعية العامة. كل أولئك وما إليه لا يقل أثراً عن البيئة الجغرافية في شؤون الفرد والمجتمع.





## المقدمة السادسة: أصناف المدركين للغيب بالفضرة أو الرياضة ويتقدم الكلام بصفة الوحي والرؤيا،

اعلم أرشدنا الله وإياك، أنا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والإحكام، وربط الأسباب بالمسببات، واتصال الأكوان بالأكوان، واستحالة بعض الموجودات إلى بعض، لا تنقضي عجائبه في ذلك ولا تنتهي غاياته، وأبدأ من ذلك بالعالم المحسوس الجثمانى، وأولا عالم العناصر المشاهدة كيف تدرج صاعداً من الأرض إلى الماء، ثم إلى النار متصلاً بعضها ببعض. وكل واحد منها مستعد إلى أن يستحيل إلى ما يليه صاعداً وهابطاً ويستحيل بعض الأوقات، والصاعد منها ألطف مما قبله إلى أن ينتهي إلى عالم الأفلاك وهو ألطف من الكل على طبقات اتصل بعضها ببعض على

2 - هذا إلى أن البيئة الجغرافية نفسها لا تتحقق آثارها إلا بمضل ما يحدث بينها وبين العوامل الأخرى من تفاعل وتصاهر، فإن لم يتم هذا التفاعل والتضافر لم تستطع هذه البيئة سبيلاً إلى إحداث أثر ما في حياة الأفراد ولا في حياة الجماعات

3 وكما تؤثر البيئة في الإنسان، ويؤثر الإنسان في بيئته، فكثيراً ما استطاع الأفراد والمجتمعات، وكثيراً ما يستطيون بما أوتوا من علوم وهنون وحذق ومهارة وتحارب ومخترعات- أن يغيروا طبيعة البيئة الجغرافية. ويذلونها لرغباتهم، وينقصوا كثيراً مما أكرمته، ويحولوا بينها وبين تحقيق كثير مما تقتضيه، ويجعلوها طوع مشيئتهم، ويشكلوها كما يشاءون ونشاء لهم عاياتهم

فقد استطاع الإنسان أن يجعل الجبال ودياناً، ويشق فيها طرقاً، ويبني فيها أنفاقاً، ويخفف البحيرات والمستنقعات، ويمير محاري الأنهار واتجاهات الرياح، وينزل المطر وفق مشيئته ويجعل من الصحارى مراعى ومن العايات مدنات واستطاع بما استنبطه من وسائل النقل السريعة وما اهتدى إليه من أساليب الاستبدال أن يشر المواد الأولية ويجعلها موزعة في كل مكان، وبالجملة قد نعلت إرادته وسيطرته على بيئته في كل ما برى من مظاهر الحضارة الحديثة.

4 - ولا أدل على ذلك من أن الشعوب قد تنفق في البيئة الجغرافية ولكنها تختلف اختلافاً كبيراً في شتى مظاهر الحضارة ومختلف شئون الحياة، فسكان المناطق الاستوائية بإفريقية من الشعوب النامية، على حين أن سكان هذه المناطق نفسها بأمريكا يمدون من أرقى هذه الشعوب مادياً، والنسب العديدة كانت موطناً لشعوب بدائية بسيطة، وهي نفسها الآن موطن لأمم وصلت إلى درجة كبيرة في سلم الحضارة المادية. انظر هامش مقدمة ابن خلدون تحقيق د. وافي





هيئة لا يدرك النقص منها إلا الحركات فقط، وبها يهتدي بعضهم إلى معرفة مقاديرها وأوضاعها وما بعد ذلك من وجود الذوات التي لها هذه الآثار فيها. ثم انظر إلى عالم التكوين كيف ابتدأ من المعادن ثم النباتات ثم الحيوان على هيئة بديعة من التدرج: آخر أفق المعادن متصل بأول أفق النبات مثل الحشائش وما لا بذر له، وآخر أفق النبات مثل النخل والكرم متصل بأول أفق الحيوان مثل الحلزون والصدف، ولم يوجد لهما إلا قوة اللمس فقط. ومعنى الاتصال في هذه المكونات أن آخر كل أفق منها مستعد بالاستعداد القريب لأن يصير أول أفق الذي بعده. واتسع عالم الحيوان وتعددت أنواعه، وانتهى في تدرج التكوين إلى الإنسان صاحب الفكر والرؤية، ترتفع إليه من عالم القدرة<sup>(45)</sup> الذي اجتمع

(45) يذكر د. وافي أن النص في جميع النسخ معالم القدرة، وهو تعريف شنيع غير معني العندرة تغييراً تاماً. بل جردها من الدلالة. وأخفى نظرية مهمة قال بها ابن خلدون في ارتقاء الكائنات وتطورها وسبق بها داروين وغيره من جماعة الارتقاويين EVOLUTIONISTS بنحو خمسة قرون. وإن اختلف رأيه عن رأيهم من بعض الوجوه، هذا وفكرة تقسيم الكائنات إلى مراتب يتصل آخر كل مرتبة منها بأول المرتبة التالية لها ليست من ميثولات ابن خلدون، بل قد سبقه إليها كثيراً من الباحثين من قبله، واستخدموا في تقريرها بعض الألفاظ والمبارات التي استخدمها وقسموا الكائنات إلى الأقسام نفسها التي قال بها.

فقد قرر هذه الفكرة الفزيوي (وهو سابق لابن خلدون) في كتابه "عجائب المخلوقات" إلا يقول: "هنا المعادن متصلة أولها بالجماد وآخرها بالنبات، والنبات متصل أوله بالمعادن وآخره بالحيوان، والحيوان متصل أوله بالنبات وآخره بالإنسان، والنموس الإنسانية متصلة أولها بالحيوان وآخرها بالنموس الملكية. ولكن ابن خلدون تختلف نظريته عن هؤلاء جميعاً من وجهين. (أحدهما) أن الرقي عند هؤلاء رقي في المرتبة فحسب، فهم يحاولون ترتيب الكائنات من الأسفل إلى الأعلى ترتيباً عقلياً منطقياً، حتى ين بين بعضهم ليضع القمل والفرس والنحل والبيضاء وبعض الطيور الذكية في مرتبة قريبة من الإنسان، وفي أعلى مراتب الحيوانات كما سبقت الإشارة إلى ذلك في مذهب إخوان الصفا، أما ابن خلدون فيقصده الارتقاء من الناحية العضوية للبيولوجية.

(وثانيهما) أنه لم يقل أحد من هؤلاء باستحالة هذه الكائنات بعضها إلى بعض، أما ابن خلدون فقد قرر في عبارات صريحة أن الكائنات الأخيرة من كل مرتبة قابلة لطبيعتها لأن تسجيل إلى الكائنات الأولى من المرتبة التي تليها وأنها قد تستحيل إليها بالعدل - وقد قرر ابن خلدون هذا الرأي الخطير أكثر من مرة في العبارة التي نعلق عليها: فمن ذلك قوله: "شاهدنا هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والإحكام، ويطب الأسباب بالمسببات، واتصال الأكوان، واستحالة بعض الموجودات إلى بعض. وقد تقدم لنا الكلام في الوحي أول الكتاب في فصل المدركين للغيث، وبيننا هنالك أن الوجود كله في عوالمه البسيطة والمركبة على ترتيب طبيعي من أعلاها وأسفلها متصلة كلها اتصالاً لا ينقطع. وأن الذوات التي في آخر كل أفق من العوالم مستعدة لأن تنقلب إلى الذات التي تجاورها من الأسفل والأعلى استعداداً طبيعياً كما في العناصر للجسمانية البسيطة، وكما هو في النخل والكرم من آخر أفق النبات مع الحلزون





فيه الحس والإدراك، ولم ينته إلى الروية والفكر بالفعل<sup>(46)</sup> وكان ذلك أول أفق من الإنسان وبعده. وهذا غاية شهودنا.

ثم إننا نجد الموالم على اختلافها آثار متنوعة. ففي عالم الحس آثار من حركات الأفلاك والعناصر، وفي عالم التكوين آثار من حركة النمو والإدراك، تشهد كلها بأن لها مؤثراً مابيناً للأجسام، فهو روحاني ويتصل بالمكونات لوجود اتصال هذا العالم في وجودها؛ وذلك هو النفس المدركة والمحركة. ولا بد فوقها من وجود آخر يعطيها قوى الإدراك والحركة، ويتصل بها أيضاً، ويكون ذاته إدراكاً صرفاً ومقلاً محضاً، وهو عالم الملائكة، فوجب من ذلك أن يكون للنفس استعداد للانسلاخ من البشرية إلى الملكية لتصير بالفعل من جنس الملائكة وقتاً من الأوقات في لحظة من اللحظات، وذلك بعد أن تكمل ذاتها الروحانية بالفعل كما نذكره بعد، ويكون لها اتصال بالأفق الذي بعدها، شأن الموجودات المرتبة كما قدمناه. فلها في الاتصال جهتا العلو والسفل؛ فهي متصلة بالبدن من أسفل منها ومكتسبة به المدارك الحسية التي تستعد بها للحصول على التعقل بالفعل، ومتصلة من جهة الأعلى منها بأفق الملائكة ومكتسبة به المدارك

والصنف من الحيوان، وكما في القردة التي استجمع فيها الكبس والإدراك مع الإنسان صاحب الفكر والروية، صفحة 411 من الجزء الثالث من طبعة وافي.

وهذين الوجهين نفسيهما تقرب نظرية ابن خلدون من نظرية دارون ومن تأييده من جماعة الارتقائيين المحدثين EVOLUTIONNISTES LES بقدر ما تبعد عن آراء من عرض لهذا الموضوع من قبله، وما قاله د. وافي فيه جوانب من الصعقة كما أن فيه ملاحظات عديدة أهمها أن تأكيد تفاروق أفكار ابن خلدون مع أفكار دارون لم يتضح في الكتاب برغم من أهميته في أي مكان آخر، ولم تؤكد كتابات ابن خلدون الأخرى سواء في هذا الموضوع أو غيره، مما يؤكد أن ابن خلدون يرى التدرج في الأشياء مثل العلماء الذين سبقوه وهذا معروف وشاهد، ولكنه لم يذكر أو يرى التطور والتحول من مرحلة إلى أخرى، والتطور هو صلب نظرية دارون.

(46) معروف أن نظرية النشوء والارتقاء كانت أحد الصدمات التي واجهت البشرية بما قدمته عن أصل الإنسان. ونمو الفكر اللاديني وتفسير الحياة والآن أصبح للنظرية قيمة في بعض المعارف وأهمقت في محالات أخرى خاصة في الفشل الواسع للحلقات الممزعة في التطور من جنس لآخر. وأهمية عرض ابن خلدون ومن سبقته من العلماء هو تأكيد أن دور دارون هو تأطير النظرية وتأسيس أفكارها ولكن المكرة الأساسية تمت في متصل فلسفي من أرسطو إلى ابن خلدون ثم تطورت بعده، وأصبح لها دور في التفكير الإنساني.







العلمية والغيبية، فإن عالم الحوادث موجود في تعقلاتهم من غير زمان، وهذا ما قدمناه من الترتيب المحكم في الوجود باتصال ذواته وقواه بعضها ببعض. ثم إن هذه النفس الإنسانية غائبة عن العيان وآثارها ظاهرة في البدن، فكأنه وجميع أجزائه مجتمعة ومفترقة آلات للنفس ولقواها، أما الفاعلية فالبطش باليد والمشي بالرجل والكلام باللسان والحركة الكلية بالبدن متدافعاً، وأما المدركة، وإن كانت قوى الإدراك مرتبة ومرتقية إلى القوة العليا وهي المفكرة التي يعبر عنها الناطقة، فتقوى الحس الظاهر بآلاته في البصر والسمع وسائرهما ترتقي إلى الباطن. وأوله الحس المشترك، وهو قوة تدرك المحسوسات مبصرة ومسموعة وملموسة وغيرها في حالة واحدة، وبذلك فارتقت قوة الحس الظاهر؛ لأن المحسوسات لا تزدهم عليها في الوقت. ثم يؤديه الحس المشترك إلى الخيال، وهي قوة تمثل الشيء المحسوس في النفس كما هو مجرد عن المواد الخارجية فقط، وآلة هاتين القوتين في تصريفهما البطن الأول من الدماغ؛ مقدمة للأولى، ومؤخرة للثانية. ثم يرتقي الخيال إلى الوهمية<sup>(47)</sup> والحافظة. فالوهمية لإدراك المعاني المتعلقة بالشخصيات كعداوة زيد وصداقة عمرو ورحمة الأب واقتراس الذئب. والحافظة لإيداع المدركات كلها متخيلة وغير متخيلة، وهي لها كالخزانة تحفظها لوقت الحاجة إليها. وآلة هاتين القوتين في تصريفهما البطن المؤخر من الدماغ: أوله للأولى، ومؤخرة للأخرى. ثم ترتقي جميعها إلى قوة الفكر، وآلته البطن الأوسط من الدماغ<sup>(48)</sup> وهي القوة التي تقع

(47) الوهمية أو القوة الوهمية: وهي عند ابن سينا القوة التي موضوعها الوهم، أي الأفكار الخاصة المقترنة من المحسوسات وهي تأتي بعد الفطاسية من المحسوسات. وهي تأتي بعد الفطاسية والخيال، وقبل العقل. انظر الشفاء، ج 2، ص 291 والنجاة ص 266. نقلاً عن الشاذلي، ج 1، ص 154.

(48) وفق الدراسات الحديثة يتم تصنيف الدماغ إلى ثلاثة أقسام: الدماغ الودي، الدماغ، قشرة الدماغ. ولكل منها وظائفه.





بها حركة الرؤية والتوجه نحو التعقل، فتتحرك النفس بها دائماً لما رُكِبَ فيها من النزوع للتخلص من درك القوة والاستعداد الذي للبشرية، وتخرج إلى الفعل في عقلها متشبهة بالملأ الأعلى الروحاني، وتصير أول مراتب الروحانيات في إدراكها بغير الآلات الجسمانية. فهي متحركة دائماً ومتوجهة نحو ذلك. وقد تتسلخ بالكلية من البشرية وروحانيتها إلى الملكية من الأفق الأعلى من غير اكتساب، بل بما جعل الله فيها من الجِبلة والفطرة الأولى في ذلك.





### والنفوس البشرية على ثلاثة أصناف،

صنف عاجز بالطبع عن الوصول إلى الإدراك الروحاني، فينقطع بالحركة إلى الجهة السفلى نحو المدارك الحسية والخيالية وتركيب المعاني من الحافظة والنواهمة على قوانين محصورة وترتيب خاص يستفيدون به العلوم التصورية والتصديقية التي للفكر في البدن، وكلها خيالي منحصر نطاقه، إذ هو من جهة مبدئه ينتهي إلى الأوليات ولا يتجاوزها، وإن فسد فسد ما بعدها، وهذا هو في الأغلب نطاق الإدراك البشري الجسماني. وإليه تنتهي مدارك العلماء وفيه ترسخ أقدامهم.

وصنف متوجه بتلك الحركة الفكرية نحو العقل الروحاني والإدراك الذي لا يفتقر إلى الآلات البدنية بما جعل فيه من الاستعداد لذلك، فيتسع نطاق إدراكه عن الأوليات التي هي نطاق الإدراك الأول البشري، ويسرح في فضاء المشاهدات الباطنية، وهي وجدان كلها لا نطاق لها من مبدئها ولا من منتهاها. وهذه مدارك العلماء والأولياء أهل العلوم الدنية والمعارف الربانية، وهي الحاصلة بعد الموت لأهل السعادة في البرزخ.

وصنف مفطور على الانسلاخ من البشرية جملة جسمانياتها وروحانياتها إلى الملائكة من الأفق الأعلى، ليصير في لمحة من اللمحات ملكاً بالفعل، ويحصل له شهود الملائكة في أفقهم وسماع الكلام النفساني والخطاب الإلهي في تلك اللمحة. وهؤلاء الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم جعل الله لهم الانسلاخ من البشرية في تلك اللمحة، وهي حالة الوحي، فطرة فطرهم الله عليها وجبلة صورهم فيها، ونزهم عن موانع البدن وعوائقه ما داموا ملابسهم لها بالبشرية، بما ركب في غرائزهم من القصد والاستقامة التي يحاذون بها تلك الوجهة.





ومن علاماتهم أيضاً أنه يوجد لهم قبل الوحي خلق الخير والزكاة ومجانبة المذمومات والرجس أجمع، وهذا هو معنى العصمة، وكأنه مفطور على التنزه عن المذمومات والمنافرة لها، وكأنها منافية لجبلته.

واتضح ذلك في سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم، وفي الصحيح أنه حمل الحجارة وهو غلام مع عمه العباس لبناء الكعبة فجعلها في إزاره، فأنكشف فسقط مغشياً عليه حتى استتر بإزاره، ودعى إلى مجتمع وليمة فيها عرس ولعب فأصابه غشى النوم إلى أن طلعت الشمس ولم يحضر شيئاً من شأنهم، بل نزهه الله عن ذلك كله، حتى إنه بجبلته يتنزه عن المظمومات المستكرهه . فقد كان صلى الله عليه وسلم لا يقرب البصل والثوم، فقيل له في ذلك فقال: «إني أناجي من لا تتاجون» - وانظر لما أخبر النبي صلى الله عليه وسلم خديجة رضي الله عنها بحال الوحي أول ما فجأته وأرادت اختباره، فقالت: اجعلني بينك وبين ثوبك، فلما فعل ذلك ذهب عنه، فقالت إنه ملك وليس بشيطان، ومعناه أنه لا يقرب النساء وكذلك سألته عن أحب الثياب إليه أن يأتيه فيها، فقال البياض والخضرة، فقالت إنه الملك، يعني أن البياض والخضرة من ألوان الخير والملائكة، والسواد من ألوان الشر والشياطين وأمثال ذلك.

ومن علاماتهم أيضاً دعاؤهم إلى الدين والعبادة من الصلاة والصدقة والعفاف، وقد استدلت خديجة على صدقة رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك، وكذلك أبو بكر، ولم يحتاجا في أمره إلى دليل خارج عن حاله وخلقه. وفي الصحيح أن هرقل حين جاءه كتاب النبي صلى الله عليه وسلم يدعو إلى الإسلام أحضر من وجد يبلده من قريش، وفيهم أبو سفيان ليسألهم عن حاله، فكان فيما سأل أن قال: بعم يأمركم؟ فقال أبو سفيان: بالصلاة والزكاة والصلة والعفاف إلى آخر ما سأله فأجابه، فقال «إن يكن ما تقول حقا فهو نبي وسيملك





ما تحت قدمي هاتين». والعفاف الذي أشار إليه هرقل هو العصمة. فانظر كيف أخذ من العصمة والدعاء إلى الدين والعبادة دليلاً على صحة نبوته، ولم يحتج إلى معجزة، فدل على أن ذلك من علامات النبوة.

ومن علاماتهم أيضاً أن يكونوا ذوي حسب في قومهم، وفي الصحيح «ما بعث الله نبياً إلا في منعة من قومه»، وفي رواية أخرى «في ثروة من قومه»، استدركه الحاكم على الصحيحين، وفي مسألة هرقل لأبي سفيان كما هو في الصحيح قال: «كيف هو فيكم؟»، قال أبو سفيان: «هو فينا ذو حسب»، فقال هرقل: «والرسل تبعث في أحساب قومها». ومعناه أن تكون له عصبية وشوكة تمنعه من أذى الكفار حتى يبلغ رسالة ربه ويتم مراد الله من إكمال دينه وملته. ومن علاماتهم أيضاً وقوع الخوارق لهم شاهدة بصدقهم، وهي أفعال يعجز البشر عن مثلها فسميت بذلك معجزة، وليست من جنس مقدور العباد، وإنما تقع في غير محل قدرتهم، وللناس في كيفية وقوعها ودلائلها على تصديق الأنبياء خلاف.

وركّز في طبائعهم رغبة في العبادة تكشف بتلك الوجهة وتسيع نحوها فهم يتوجهون إلى ذلك الأفق بذلك النوع من الانسلاخ متى شاءوا بتلك القدرة التي فطروا عليها لا باكتساب ولا صناعة. فلذا توجهوا وانسلخوا عن بشريتهم، وتلقوا في ذلك الملاً الأعلى ما يتلقونه، وعاجوا به على المدارك البشرية منزلاً في قواها لحكمة التبليغ للعباد، فتارة يسمع أحدهم دويماً كأنه رمز من الكلام يأخذ منه معنى الذي ألقى إليه، فلا ينقض الدوي إلا وقد وعاه وفهمه. وتارة يتمثل له الملك الذي يلقى إليه، رجلاً فيكلمه ويعي ما يقوله والتلقي من الملك، والرجوع إلى المدارك البشرية، وفهمه ما ألقى عليه كله، كأنه في لحظة واحدة بل أقرب من لمح البصر، لأنه ليس في زمان، بل كلها تقع





جميعاً، فيظهر كأنها سريعة، ولذلك سميت وحياً، لأن الوحي في اللغة الإسراع. واعلم أن الأولى وهي حالة الدوي هي رتبة الأنبياء غير المرسلين على ما حققوه، والثانية وهي حالة تمثل الملك رجلاً يخاطب هي رتبة الأنبياء المرسلين، ولذلك كانت أكمل من الأولى، وهذا معنى الحديث الذي فسر فيه النبي صلى الله عليه وسلم الوحي لما سأله الجارث بن هشام، وقال كيف يأتيك الوحي؟ فقال: «أحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس وهو أشده علي فيفصم عني وقد وعيت ما قال، وأحياناً يتمثل لي الملك رجلاً فيكلمني فأعي ما يقول». وإنما كانت الأولى أشد لأنها مبدأ الخروج في ذلك الاتصال من القوة إلى الفعل فيعسر بعض العسر، ولذلك لما عاج فيها على المدارك البشرية اختصت بالسمع وصعب ما سواه. وعندما يتكرر الوحي ويكثر التلقي يسهل ذلك الاتصال، فعندما يعرج إلى المدارك البشرية، يأتي على جميعها وخصوصاً الأوضح منها وهو إدراك البصر. وفي العبارة عن الوعي في الأولى بصيغة الماضي وفي الثانية بصيغة المضارع لطيفة من البلاغة، وهي أن الكلام جاء مجيء التمثيل لحالتي الوحي: فتمثل الحالة الأولى بالدوي الذي هو في المتعارف غير كلام، وأخبر أن الفهم والوعي يتبعه غب انقضائه، فتاسب عند تصوير انقضائه وانفصاله العبارة عن الوعي بالماضي المطابق للانقضاء والانقطاع، ومثل الملك في الحالة الثانية برجل يخاطب ويتكلم، والكلام يساوقه الوعي، فتاسب العبارة بالمضارع المقتضى للتجديد.

واعلم أن في حالة الوحي كلها صعوبة على الجملة وشدة قد أشار إليها القرآن، قال تعالى: (إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا). وقالت عائشة: «كان مما يعاني من التزليل شدة»، وقال: «كان ينزل عليه الوحي في اليوم الشديد البرد فيفصم عنه وإن جبينه ليتفصد عرقاً». ولذلك كان يحدث عنه في تلك الحالة





من الغيبة والفطيط ما هو معروف. وسبب ذلك أن الوحي كما قررناه مفارقة البشرية إلى المدارك الملكية وتلقي كلام النفس، فيحدث عنه شدة من مفارقة الذات ذاتها وانسلاخها عنها من أفقها إلى ذلك الأفق الآخر. وهذا هو معنى الغط الذي عبر به في مبدأ الوحي في قوله: « فغطني حتى بلغ مني الجهد، ثم أرسلني فقال اقرأ، فقلت ما أنا بقارىء، وكذا ثانية وثالثة» كما في الحديث. وقد يفضي الاعتياد بالتدريج فيه شيئاً فشيئاً إلى بعض السهولة بالقياس إلى ما قبله. ولذلك كان تنزل نجوم القرآن وسوره وآيه حين كان بمكة أقصر منها وهو بالمدينة. وانظر إلى ما نقل في نزول سورة براءة في غزو تبوك، وأنها نزلت كلها أو أكثرها عليه وهو يسير على ناقته، بعد أن كان بمكة ينزل عليه بعض السورة من قصار المفصل في وقت، وينزل الباقي في حين آخر. وكذلك كان آخر ما نزل بالمدينة آية الدين وهي ما هي في الطول، بعد أن كانت الآية تنزل بمكة مثل آيات الرحمن والذاريات والمدثر والضحى والفلق وأمثالها. واعتبر ذلك علامة تميز بها بين المكي والمدني من السور والآيات والله المرشد للصواب. هذا محصل أمر النبوة. وإذا تقرر ذلك فاعلم أن أعظم المعجزات وأشرفها وأوضحها دلالة القرآن الكريم المنزل على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم. فإن الخوارق في الغالب تقع مغايرة للوحي الذي يتلقاه النبي ويأتي بالمعجزة شاهد بصدقه، والقرآن هو بنفسه الوحي المدعي وهو الخارق المعجز، فشاهده في عينه ولا يفتر إلى دليل مغاير له كسائر المعجزات مع الوحي، فهو أوضح دلالة لاتحاد الدليل والمدلول فيه، وهذا معنى قوله صلى الله عليه وسلم: « ما من نبي من الأنبياء إلا وأوتي من الآيات ما مثله آمن عليه البشر، وإنما كان الذي أوتيته وحياً أوحى إليّ، فأنا أرجو أن أكون أكثرهم تابعاً يوم القيامة »، يشير إلى أن المعجزة متى كانت بهذه المثابة في الوضوح وقوة الدلالة وهو كونها نفس الوحي كان الصديق لها أكثر لوضوحها، فكثير المصدق المؤمن وهو التابع والأمة.





وأما الكهانة فهي أيضاً من خواص النفس الإنسانية. وذلك أنه قد تقدم لنا في جميع ما مر أن للنفس الإنسانية استعداداً للانسلاخ من البشرية إلى الروحانية التي فوقها، وأنه يحصل من ذلك لمحة للبشر في صنف الأنبياء بما قُطروا عليه من ذلك، وتقرر أنه يحصل لهم من غير اكتساب ولا استعانة بشيء من المدارك ولا من التصورات ولا من الأفعال البدنية كلاماً أو حركة ولا بأمر من الأمور، إنما هو انسلاخ من البشرية إلى الملكية بالفطرة في لحظة أقرب من لمح البصر.

وإذا كان كذلك، وكان ذلك الاستعداد موجوداً في الطبيعة البشرية، فيمطي التقسيم العقلي أن هنا صنفاً آخر من البشر ناقصاً عن رتبة الصنف الأول نقصان الضد عن ضده الكامل، لأن عدم الاستعانة في ذلك الإدراك ضد الاستعانة فيه، وشتان ما بينهما. فإذا أعطى تقسيم الوجود إلى هنا صنفاً آخر من البشر مقطوراً على أن تتحرك قوته العقلية حركتها الفكرية بالإرادة عندما يبعثها النزوع لذلك وهي ناقصة عنه بالجيلة، فيكون لها بالجيلة عندما يموقها المعجز عن ذلك تشبث بأمور جزئية محسوسة أو متخيلة، كالأجسام الشفافة وعظام الحيوانات وسجع الكلام وما سنع من طير أو حيوان، فيستديم ذلك الإحساس أو التخيل مستعيناً به في ذلك الانسلاخ الذي يقصده ويكون المشيخ له. وهذه القوة التي فيهم مبدأ لذلك الإدراك هي الكهانة. وأرفع أحوال هذا الصنف أن يستعين بالكلام الذي فيه السجع والموازنة ليشغل به عن الحواس ويقوي بعض الشيء على ذلك الاتصال الناقص، وربما صادف ووافق الحق وربما كذب، لأنه يتم نقصه بأمر أجنبي عن ذاته المدركة ومباين لها غير ملائم، فيعرض له الصدق والكذب جميعاً ولا يكون موثقاً به. وربما يفرغ إلى الظنون والتخمينات حرصاً على الظفر بالإدراك بزعمه وتمويهاً على السائلين، وأصحاب هذا







السجع هم المخصصون باسم الكهن لأنهم أرفع سائر أصنافهم. وقد قال صلى الله عليه وسلم في مثله: «هذا من سجع الكهان».. فجعل السجع مختصاً بهم بمقتضى الإضافة. والكهانة لما احتاج صاحبها بسبب عجزه إلى الاستعانة بالتصورات الأجنبية كانت داخلة في إدراكه، والتبست بالإدراك الذي توجه إليه، فصار مختلطاً بها، وطرقه الكذب من هذه الجهة. فامتنع أن تكون نبوة. ثم إن هؤلاء الكهان إذا عاصروا زمن النبوة فإنهم عارفون بصدق النبي ودلالة معجزته، لأن لهم بعض الوجدان من أمر النبوة كما لكل إنسان من أمر النوم. ومعقولية تلك النسبة موجودة للكاهن بأشد مما للنائم، ولا يصددهم عن ذلك ويوقعهم في التكذيب إلا قوة المطامع في أنها نبوة لهم، فيقعون في العناد كما وقع لأمية بن أبي الصلت فإنه كان يطمع أن يتنبأ، وكذلك وقع لابن صياد ولمسيلمه وغيرهم. فإذا غلب الإيمان وانقطعت تلك الأمانى آمنوا أحسن إيمان، كما وقع لطليحة الأسدي وسواد بن قارب، وكان لهما في الفتوحات الإسلامية من الآثار الشاهدة بحسن الإيمان.

وأما الرؤيا فحقيقتها مطالعة النفس الناطقة في ذاتها الروحانية لمحة من صورة الواقعات. فإنها عندما تكون روحانية تكون صور الواقعات فيها موجودة بالفعل كما هو شأن الذوات الروحانية كلها. وتصير روحانية بأن تتجرد عن المواد الجسمانية والمدارك البدنية، وقد يقع لها ذلك لمحة بسبب النوم كما نذكر، فتقتبس بها علم ما تتشوف إليه من الأمور المستقبلية وتعود به إلى مداركها. فإن كان ذلك الاقتباس ضعيفاً وغير جلي بالمحاكاة والمثال في الخيال لتخلطه فيحتاج من هذه المحاكاة إلى التعبير. وقد يكون الاقتباس قوياً يستغني فيه عن المحاكاة فلا يحتاج إلى تعبير لخلوصه من المثال والخيال. فهذا الاستعداد حاصل لها ما دامت في البدن: ومنه خاص كالذي للأولياء،





ومنه عام للبشر على العموم وهو أمر الرؤيا. وأما الذي للأنبياء فهو استعداد بالانسلاخ من البشرية إلى الملكية المحضة التي هي أعلى الروحانيات. ويخرج هذا الاستعداد فيهم متكرراً في حالات الوحي، وهو عندما يعرج على المدارك البدنية ويقع فيها ما يقع من الإدراك (يكون) شبيهاً بحال النوم شبيهاً بيناً، وإن كان حال النوم أدون منه بكثير. فلأجل هذا الشبه عبر الشارع عن الرؤيا بأنها جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة، وفي رواية ثلاثة وأربعين، وفي رواية سبعين. وليس العدد في جميعها مقصوداً بالذات وإنما المراد الكثرة في تفاوت هذه المراتب، بدليل ذكر السبعين في بعض طرقه وهو للتكثير عند العرب.

وقد فطر الله البشر على ارتقاع حجاب الحواس بالنوم الذي هو جبليّ لهم، فتعرض النفس عند ارتقاعه إلى معرفة ما تتشوف إليه في عالم الحق. فتدرك في بعض الأحيان منه لمحة يكون فيها الظفر بالمطلوب. ولذلك جعلها الشارع من المبشرات، قال: «لم يبق من النبوة إلا المبشرات»، قالوا وما المبشرات يا رسول الله؟ قال الرؤيا الصالحة يراها الرجل الصالح أو تُرى له.

ولما كانت الحواس الظاهرة جسمانية، كانت معرضة للوسن والفسل بما يدركها من التعب والكلال وتقشي الروح بكثرة التصرف، فخلق الله لها طلب الاستجمام لتجرد الإدراك على الصورة كاملة، وإنما يكون ذلك بانخسار الروح الحيواني من الحواس الظاهرة كلها، ورجوعه إلى الحس الباطن. ويعين على ذلك ما يفشي البدن من البرد بالليل، فتطلب الحرارة الغريزية أعماق البدن. وتذهب من ظاهره إلى باطنه، فتكون مشبعة مركبها، وهو الروح الحيواني إلى الباطن، ولذلك كان النوم للبشر في الغالب إنما هو بالليل. فإذا انخس الروح عن الحواس الظاهرة ورجع إلى القوى الباطنة، وخفت عن النفس شواغل الحس وموانعه ورجعت إلى الصورة التي هي الحافظة، تمثل منها بالتركيب





والتحليل صور خيالية، وأكثر ما تكون معتاد لأنها منتزعة من المدركات المتعاهدة قريباً. ثم ينزلها الحس المشترك الذي هو جامع الحواس الظاهرة، فيدركها على أنحاء الهواجس الخمس الظاهرة. وربما التفتت النفس لفتة إلى ذاتها الروحانية مع منازعتها القوى الباطنية فتدرك بإدراكها الروحاني لأنها مفطورة عليه، وتقتبس من صور الأشياء التي صارت متعلقة في ذاتها حينئذ.. ثم يأخذ الخيال تلك الصور المدركة فيمثلها بالحقيقة أو المحاكاة في القوالب الممهودة. والمحاكاة من هذه هي المحتاجة للتعبير. وتصرفها بالتركيب والتحليل في صور الحافظة قبل أن تدرك من تلك اللمحة ما تدركه هي أضغاث أحلام. وفي الصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «الرؤيا ثلاث: رؤيا من الله، ورؤيا من الملك، ورؤيا من الشيطان»<sup>(49)</sup>. وهذا التفصيل مطابق لما ذكرناه: فالجلي من الله، والمحاكاة انداعية إلى التعبير من الملك، وأضغاث الأحلام من الشيطان لأنها كلها باطل والشيطان ينبوع الباطل، هذه حقيقة الرؤيا وما يسببها ويُشيعها من النوم، وهي خواص للنفس الإنسانية موجودة في البشر على العموم لا يخلو عنها أحد منهم، بل كل واحد من الأناسي رأى في نومه ما صدر له في يقظته مراراً غير واحدة، وحصل له على القطع أن النفس مدركة للغيب في النوم، ولا بد، وإذا جاز ذلك في عالم النوم فلا يمتنع في غيره من الأحوال، لأن الذات المدركة واحدة وخواصها عامة في كل حال، والله الهادي إلى الحق بمنه وفضله.

وأما المرافون فهم المتعلقون بهذا الإدراك وليس لهم ذلك الاتصال، فيسلطون الفكر على الأمر الذي يتوجهون إليه، ويأخذون فيه بالظن والتخمين بناء على

(49) انظر صحيح البخاري. مع العلم أن البخاري لم يذكر سوى نوعين من الأحلام. من الله ومن الشيطان. وقد استفاد علم الرؤيا عند المسلمين كثيراً من كتاب تعبیر الرؤيا لأرطامدورس بعد أن ترجمه حنين ابن إسحق إلى العربية. انظر أرطامدورس الإفسيسي، كتاب تعبیر الرؤيا، تحقيق توفيق مهد، دمشق، 1964. نقلاً عن الشنادي، ج 1، ص 164.





ما يتوهمونه من مبادئ ذلك الاتصال والإدراك، ويدعون بذلك معرفة الغيب، وليس منه على الحقيقة.

وأكثر هؤلاء في الأقاليم المنحرفة جنوباً وشمالاً خصوصاً بلاد الهند، ويسمون هنالك الحوكية ولهم كتب في كيفية هذه الرياضة كثيرة والأخبار عنهم في ذلك غريبة.

وأما المتصوفة فرياضتهم دينية وعريّة عن هذه المقاصد المذمومة، وإنما يقصدون جمع الهمة والإقبال على الله بالكلية ليحصل لهم أذواق أهل العرفان والتوحيد، ويزيدون في رياضتهم إلى الجمع - والجوع التفضية بالذكر، فيها تتم وجهتهم في هذه الرياضة، لأنه إذا نشأت النفس على الذكر كانت أقرب إلى العرفان بالله، وإذا عريت عن الذكر كانت شيطانية، وحصول ما يحصل من معرفة الغيب والتصرف لهؤلاء المتصوفة إنما هو بالمرض، ولا يكون مقصوداً من أول الأمر، وحصول ذلك لهم معروف، ويسمون ما يقع لهم من الغيب والحديث عن الخواطر فحاسة وكشفاً، وما يقع لهم من التصرف كرامة، وليس شيء من ذلك بنكير في حقهم، وقد ذهب إلى إنكاره الأستاذ أبو إسحق الإسفرايني وأبو محمد ابن أبي زيد المالكي (في آخرين) فراراً من التباس المعجزة بغيرها، والمعمول عليه عند المتكلمين حصول التفرقة بالتحدي فهو كاف. وقد ثبت في الصحيح أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إن فيكم محدثين وإن منهم عمر»: وقد وقع للصحابه من ذلك وقائع معروفة تشهد بذلك. في مثل قول عمر رضي الله عنه: «يا سارية الجبل وهو سارة ابن زُنيَم ، كان قائداً على بعض جيوش المسلمين بالعراق أيام الفتوحات، وتورط مع المشركين في معترك وهمّ بالانهزام، وكان بقربه جبل يتجهز إليه، فرُفِعَ لعمر ذلك وهو يخطب على المنبر بالمدينة، فتأدا: «يا سارية الجبل». وسمعه سارية





وهو بمكانه ورأى شخصه هنالك، والقصة معروفة. ووقع مثله أيضاً لأبي بكر في وصيته عائشة ابنته رضي الله عنهما في شأن ما نحلها من أوسق التمر من حديقته، ثم نبهها على جذاذه لتحوزه عن الورثة. فقال في سياق كلامه: «وانما هما أخواك وأختاك» فقالت: «إنما هي أسماء فمن الأخرى؟» فقال «إن ذا بطن بنت خارجة، أراها جارية»، فكانت جارية. وقع في الموطأ في باب ما لا يجوز من النحل. ومثل هذه الوقائع كثيرة لهم ولمن بعدهم من الصالحين وأهل الاقتداء.

وقد يزعم بعض الناس أن هنا مدارك للغيب، من دون غيبة عن الحس. فمنهم المنجمون القائلون بالدلالات النجومية ومقتضى أوضاعها في الفلك، وآثارها في العناصر، وما يحصل من الامتزاج بين طباعها بالتناظر، ويتأدى من ذلك المزاج إلى الهواء. وهؤلاء المنجمون ليسوا من الغيب في شيء، إنما هي ظنون حدسية وتخمينات مبنية على التأثير النجومية وحصول المزاج منه للهواء مع مزيد حدس يقف به الناظر على تفصيله في الشخصيات في العالم وهو لو ثبت فغايبته حدس وتخمين وليس مما ذكرناه في شيء.





## المقدمة السابعة : في فضل علم التاريخ (50)

وتحقيق مذاهبه والإلماع لما يعرض للمؤرخين من المغالط والأوهام وذكر شيء من أسبابها:

اعلم أن فن التاريخ فن عزيز المذهب، جم الفوائد، شريف الغاية، إذ هو يوقفنا على أحوال الماضي من الأمم في أخلاقهم، والأنبياء في سيرهم، والملوك في دولهم وسياستهم، حتى تتم فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرومه في أحوال الدين والدنيا، فهو محتاج إلى مأخذ متعددة، ومعارف متنوعة، وحسن نظر وثبت يفضيان بصاحبهما إلى الحق، ويُنبِهان به عن المزلات والمغالط؛ لأن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجد النقل، ولم تُحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني، ولا قيس الغائب منها بالشاهد، والحاضر بالذاهب، فربما لم يؤمن فيها من العنثر، ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق، وكثيراً ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل المغالط في الحكايات والوقائع، لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثاً أو سميناً، لم يعرضوها على أصولها، ولا قاسوها بأشباهها، ولا سبروها بمعيار الحكمة، والوقوف على طبائع الكائنات، وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار، فضلاً عن الحق، وتاهوا في بيداء الوهم والغلط، سيما في إحصاء الأعداد من الأموال والعساكر إذا عرضت في الحكايات، إذ هي مظنة الكذب ومطية الهذر، ولا بد من ردها إلى الأصول وعرضها على القواعد<sup>(51)</sup>. وما ذلك إلا لولوع النفس

(50) تم نقل الحديث عن أغلاط المؤرخين والذي بدأ فيه ابن خلدون في بداية المقدمة تحت عنوان مقدمة في فضل علم لتاريخ. من ص 291-328 وقد شملت هذه المقدمة إلى أسباب أخطاء المؤرخين. حيث تم إضافة الأسباب الباقية من فصل طبيعة العمران ص 329 - 337. وهذا هو المكان الأنسب لها بصاً وموضوعاً، طبعه (د. وافي) المقدمة السادسة مع المقدمات الست التي كتبها ابن خلدون عن البيئة والمجتمع وهذا المكان كما يرى المختصر أكثر مائدة وتحديداً من مكانها السابق في الترقيمات والمناويز الغير مختصرة .

(51) ذكر ابن خلدون نماذج لأخطاء وتجاوز المؤرخين مثل ما ذكره بمصهم أن جيش بني إسرائيل في زمن موسى



بالغرائب، وسهولة التجاوز على اللسان، والففلة على المتعقب والمنتقد، حتى لا يحاسب نفسه على خطأ ولا عمد، ولا يطالبها في الخبر بتوسط ولا عدالة، ولا يرجعها إلى بحث وتفتيش، فيرسل عنانه ويسيم في مراتع الكذب لسانه، يتخذ آيات الله هُزواً ويشترى لهو الحديث ليُضل عن سبيل الله، وحسبك بها صفقة خاسرة.

ومن الحكايات المدخولة للمؤرخين، ما ينقلونه كافة في سبب نكبة الرشيد للبرامكة من قصة العباسة أخته مع جعفر بن خالد مولاه وأنه لكفه بمكانها من معاقرة إياهما الخمر، أذن لهما في عقد النكاح دون الخلوة حرصاً على اجتماعها في مجلسه، وأن العباسة تعيلت عليه التماس الخلوة به، لما شغفها من حبة حتى واقعها، زعموا في حالة سكر فحملت ووُشي بذلك للرشيد، فاستغضب وهيئات ذلك من منصب العباسة في دينها وأبويها وجلالها.

وإنما نكب البرامكة ما كان من استبدادهم على الدولة<sup>(52)</sup>، واحتجائهم أموال الجبائية، حتى كان الرشيد يطلب اليسير من المال فلا يصل إليه، فغلبوه على أمره وشاركوه في سلطانه، ولم يكن له معهم تصرف في أمور ملكه. فعضمت آثارهم وبعد صيتهم وعمرؤا مراتب الدولة وخططها بالرؤساء من دولهم وصنائعهم، واحتازوها عن سواهم، من وزارة وكتابة وقيادة وحجابه وسيف وقلم، لما وفر في نفوسهم من الحسد، عواطف الرحم، ولا وزعتهم أوامر القراية.

و كقصتهم في يحيى ابن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب،

ستمائة ألف أو يزيدون، وأن القريس الذين انتصر عليهم في زمن بنوخت نصر لم يبلغوا هذا العدد، أو مشاره، وإنما ذلك من حسب المبالغة والغرائب وقصة ملك التابية مع الترك، وسنذكر بعض القصص الأخرى مختصرة لإثبات المبالغة في ذلك. انظر بالتفصيل شرح ابن خلدون في المقدمة ص 292-294.

(52) ويقال إنه كان يدور الرشيد من ولد يحيى بن خالد خمسة وعشرون رئيساً من بين صاحب سيف وصاحب قلم، راحموا فيها أمل الدولة بالمناكب، ودفعوهم عنها بالراج، لمكان أبيهم يحيى من كفاية هارون وثي عهد وخليفة.





أخي محمد المهدي الملقب بالنفس الزكية الخارج على المنصور. ويحيى هذا هو الذي استنزله الفضل بن يحيى من بلاد الديلم على أمان الرشيد بخطه، وبذل لهم فيه ألف درهم على ما ذكره الطبري، ودفعه الرشيد إلى جعفر وجعل اعتقاله بداره وإلى نظره. فحبسه مدة ثم حملته الدالة على تخليه سبيله، والاستبداد بحل عقاله، حُرماً لدماء أهل البيت بزعمه. ودالة على السلطان في حكمه. وسأله الرشيد عنه لما وشى به إليه، ففطن، وقال أطلقته، فأبدى له وجه الاستحسان وأسرّها في نفسه. فأوجد السبيل بذلك على نفسه وقومه، حتى ثلَّ عرشهم، وألقيت عليهم سماؤهم، وخُصفت الأرض بهم وبيدارهم، وذهبت سلفاً ومثلاً للآخرين أيامهم. ومن تأمل أخبارهم، واستقصى سير الدولة وسيرهم، وجد ذلك محقق الأثر، ممهد الأسباب.

والدولة والسلطان سوق للعالم، تجلب إليه بضائع العلوم والصنائع، وتلتبس فيه ضوال الحكم، وتُحدى ركائب الروايات والأخبار. وما نفق فيها نفق عند الكافة، فإن تزهت الدولة عن التعسف والأهْن والسفسفة وسلكت النهج الأمم ولم تجر عن قصد السبيل، نفق في سوقها الأبريز الخالص واللجين المصفى وإن ذهبت مع الأغراض والحقود، وماجت بسماسرة البغي والباطل، نفق البهرج والزائف والناقد البصير قسطاس نظره وميزان بحثه وملتسمه.

قد زلت أقدام كثير من الإثبات والمؤرخين العفاظ في مثل هذه الأحاديث والآراء<sup>(53)</sup> وعلفت بأفكارهم ونقلها عنهم الكافة من ضعفة النظر والغفلة عن القياس، وتلقوها هم أيضاً كذلك من غير بحث ولا روية، واندرجت في محفوظاتهم، حتى صار فن التاريخ واهياً مختلطاً، وناظره مرتبكا، وعد من مناحي العامة.

(53) القصص التي فيها مبالغات أو كذب بسبب عدم التمهيص مثل تكية البرامكة ونسب إدريس بن عبد الله بن الحسن . وحيش بني إسرائيل وغيرها من القصص التي ذكرها ابن خلدون ورد عليها.







### أنواع الأخطاء التي يقع فيها المؤرخين وأسبابها<sup>(54)</sup>

فإذاً يحتاج صاحب هذا الفن إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والإعصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال والإحاطة بالحاضر من ذلك ومعاظلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو بون ما بينهما من الخلاف، وتعليل المتفق منها والمختلف، والقيام على أصول الدول والملل، ومبادئ ظهورها، وأسباب حدوثها، ودواعي كونها، وأحوال القائمين بها وأخبارهم، حتى يكون مستوعباً لأسباب كل حادث، واقفاً على أصول كل خبر، وحينئذ يعرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول، فإن وافقها وجرى على مقتضاها كان، والا زيفه واستغنى عنه.

وما استكبر القدماء علم التاريخ إلا لذلك، حتى انتحل الطبري والبخاري وابن اسحق من قبلهما وأمثالهم من علماء الأمة، وقد ذهل الكثير عن هذا السر فيه حتى صار انتحاله مجهولة، واستخف العوام ومن لا رسوخ له في المعارف مطالمته وحمله والخوض فيه والتطفل عليه، فاختلط المرعي بالهمل، واللباب بالقشر، والصادق بالكاذب، وإلى الله عاقبة الأمور.

1 - ومن الغلط الخفي في التاريخ الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الإعصار ومرور الأيام، وهوداء ذوي شديده الخفاء، إذ لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة، فلا يكاد يتفطن له إلا الآحاد من أهل الخليفة، وذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تنوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال، وكما

(54) هذا العنوان والترقيم الفرعي من إضافة المختصر تسهيلاً لترتيب الموضوع.



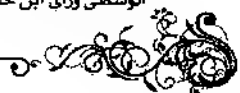


يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار، فكذاك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول، سنة الله التي قد خلت في عباده.

وقد كانت في العالم أمم الفرس الأولى والسريانيون والنبط والتبابعة وبنو إسرائيل والقبط، وكانوا على أحوال خاصة بهم في دولهم وممالكهم وسياستهم وصنائعهم ولغاتهم واصطلاحاتهم وسائر مشاركتهم مع أبناء جنسهم، وأحوال اعتمادهم للعالم، تشهد بها آثارهم، ثم جاء من بعدهم الفرس الثانية والروم والعرب، فتبدلت تلك الأحوال وانقلبت بها العوائد إلى ما يجانسها أو يشابهها، وإلى ما يباينها أو يباعدها، ثم جاء الإسلام بدولة مضر، فانقلبت تلك الأحوال أجمع انقلابه أخرى، وصارت إلى ما أكثره متعارف لهذا العهد، يأخذه الخلف عن السلف، ثم درست دولة العرب وأيامهم وذهبت الأسلاف الذين شيّدوا عزهم، ومهدوا ملكهم، وصار الأمر في أيدي سواهم، من العجم مثل الترك بالمشرق والبربر بالمغرب والفرنجة بالشمال فذهبت بذهابهم أمم وانقلبت أحوال وعوائد نُسِي شأنها وأغفل أمرها.

والسبب الشائع في تبدل العوائد، أن عوائد كل جيل تابعة لعوائد سلطانه<sup>(55)</sup>، كما يقال في الأمثال الحكمية: «الناس على دين الملك». وأهل الملك والسلطان إذ استولوا على الدولة والأمر فلا بد وأن يفزعوا إلى عوائد من قبلهم ويأخذوا الكثير منها ولا يغفلوا عوائد جيلهم مع ذلك، فيقع في عوائد الدولة بعض المخالفة لعوائد الجيل الأول، فإذا جاءت دولة أخرى من بعدهم ومزجت من عوائدهم وعوائدها خالفت أيضاً بعض الشيء، وكانت للأولى أشد مخالفة، ثم لا يزال التدريج في المخالفة حتى ينتهي إلى المباينة بالجملة، فما دامت الأمم والأجيال

(55) تنظر نظريات التغيير إلى مداخل لأسباب التغيير منها ما يتم بأثر الطبقة العليا، ومنها ما يتم بأثر الطبقة الوسطى ورأي ابن خلدون أن الطبقة العليا أكثر أثراً





تتعاقب في الملك والسلطان، لا تزال المخالفة في العوائد والأحوال واقعة<sup>(56)</sup>.

2 - والقياس والمحاكاة للإنسان طليعة معروفة، ومن الغلط غير مأمونة، تخرجه مع الذهول والغفلة عن قصده، وتعوج به عن مرامه، فربما يسمع السامع كثيراً من أخبار الماضين ولا يتفطن لما وقع من تغير الأحوال وانقلابها، فيجربها لأول وهلة على ما عرف وقيسها بما شهد.

3 - ومن هذا الباب أيضاً ما يتوهمه المتصفحون لكتب التاريخ إذا سمعوا أحوال القضاة وما كانوا عليه من الرياسة في الحروب وقود المساكر، فتترامى بهم وساوس الهمم إلى مثل تلك الرتب، يحسبون أن الشأن في خطة القضاء لهذا العهد على ما كان عليه من قبل. يظنون فإذا سمعوا أن آباءهم كانوا قضاة أنهم مثل القضاة لهذا العهد، ولا يتفطنون لما وقع في رتبة القضاء من مخالفة العوائد، حيث كان القضاء في الأمر القديم لأهل المصيبة من قبيل الدولة ومواليها، كما هي الوزارة لعهدنا بالمغرب، فيفلط السامع في ذلك ويحمل الأحوال على غير ما هي، يحسبون أن أنسابهم مع مخالطة الدولة هي التي يكون لهم بها الغلب والتحكم، فتجد أهل الحرف والصنائع منهم متصددين لذلك ساعين في نيله، فأما من باشر أحوال القبائل والمصيبة ودولهم بالعدوة الغربية، وكيف يكون التغلب بين الأمم والعشائر، فقلما يفلطون في ذلك ويخطئون في اعتباره.

4 - ومن هذا الباب أيضاً ما يسلكه المؤرخون عند ذكر الدول ونسق ملوكها، فيذكرون اسمه ونسبه وأباه وأمه ونسائه ولقبه وخاتمه وقاضيه وحاجبه ووزيره، كل ذلك تقليد لمؤرخي الدولتين من غير تفطن لمقاصدهم، والمؤرخون لذلك

(56) ما يذكره ابن خلدون هنا هو دراسته أحد أنماط التعبير الاجتماعي وهو التعبير المرحلي من جيل لآخر.





العهد كانوا يضعون تواريخهم لأهل الدولة، وأبناءؤها متشوقون إلى سير أسلافهم ومعرفة أحوالهم ليقتفوا آثارهم وينسجوا على منوالهم، حتى في اصطناع الرجال من خلف دولتهم، وتقليد الخطط والمراتب لأبناء صنائعهم وذويهم، والقضاة أيضاً كانوا من أهل عصبية الدولة وفي عداد الوزراء كما ذكرناه لك، فيحتاجون إلى ذكر ذلك كله، وأما حين تباينت الدول، وتباعد ما بين العصور، ووقف الغرض على معرفة الملوك بأنفسهم خاصة، ونسب الدول بعضها من بعض في قوتها وغلبيتها، ومن كان يناهضها من الأمم أو يقصر عنها، فما الفائدة للمنصف في هذا العهد في ذكر الأبناء والنساء ونقش الخاتم واللقب والقاضي والوزير والحاجب والحاجب من دولة قديمة لا يعرف فيها أصولهم ولا أنسابهم ولا مقاماتهم؟ إنما حملهم على ذلك التقليد والغفلة عن مقاصد المؤلفين الأقدمين والذهول عن تعري الأغراض من التاريخ، اللهم إلا ذكر الوزراء الذين عظمت آثارهم وعفت على الملوك أخبارهم كالحجاج وبني المهلب والبرامكة وبني سهل بن نوبخت وكافور الإخشيدي وابن أبي عامر وأمثالهم، فغير نكير الإلماح بآبائهم والإشارة إلى أحوالهم لانتظامهم في عداد الملوك.

5 - فحقيقة التاريخ خبر عن خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم، وما يعرض لمليحة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس والمصيبات<sup>(57)</sup> وأصناف التغليات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك

(57) مفهوم المصيبة من المفاهيم الأساسية لعلم الاجتماع الخلدوني. وهو مفهوم متشعب، يحتوي على شبكة معقدة من الدلالات، فمن بينها أولاً التماسك وروح التضامن المبنية على أساس رابطة الدم أو الزبونية (الاصطناع. حسب المصطلح الخلدوني). من هناك، تنتقل إلى فكرة القوة الاجتماعية الناتجة عن تلك الروح والتي يمكن استخدامها في العمل السياسي أو الديني. أحياناً يستعمل ابن خلدون كلمة عصائب للكلام على المجموعات البشرية بمعناها، أكانت قبائل أو مجموعات من نوع آخر، يتحقق ضمنها روح التماسك. نقلاً عن الشنابي، ج 1، ص 51.





من الملك<sup>(58)</sup> والدول<sup>(59)</sup> ومراتبها، وما يتحله البشر بأعمالهم ومساعدتهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع، ومآثر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال، ولما كان الكذب متطرقاً للخبر بطبيعته وله أسباب تقتضيه. فمنها التشيعات للأراء والمذاهب، فإن النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر أعطته حقه من التمهيص والنظر حتى تتبين صدقه من كذبه، وإذا خامرها تشيع لرأي أو نحلة قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة، وكان ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص، فتقع في قبول الكذب ونقله.

6 - ومن الأسباب المقتضية للكذب في الأخبار أيضاً الثقة بالناقلين، وتمحيص ذلك يرجع إلى التعديل والتجريح<sup>(60)</sup>.

7 - ومنها الذهول عن المقاصد، فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عاين أو سمع وينقل الخبر على ما في ظنه وتخمينه فيقع في الكذب.

8 - ومنها الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع لأجل ما يداخلها من التلبس والتصنيع، فينقلها المخبر كما رآها، وهي بالتصنيع على غير الحق في نفسه.

(58) الملك، أي الحكم بصفة عامة، في معناه السياسي. يستعمل ابن خلدون هذا المصطلح بالتعارض مع الخلافة، أي الحكم الديني للخلفاء، للدلالة على الحكم الديني. ويحدد ابن خلدون الملك كالتالي: « وإنما الملك على الحقيقة لمن يستعبد الرعية، ويجبي الأموال، ويبيعث البعوث، ويحمي الثغور، ولا يكون فوق يده قاهرة. وهذا معنى الملك وحقيقته في المشهور. انظر أسفله ص 322. نقلاً عن الشاذلي ص 52.

(59) يستعمل ابن خلدون كلمة دولة في معنى السلالة أو الأسرة الحاكمة. وفي نفس الوقت في معنى الجهاز السياسي والحري والإداري للدولة. نقلاً عن الشاذلي، ج 1، ص 52.

(60) الفقرات من (6-12) من فصل طبيعة العمران ص 329-337.





9 - ومنها تقرب الناس في الأكثر لأصحاب التجلية والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الأحوال وإشاعة الذكر بذلك، فتستفيض الأخبار بها على غير حقيقة، فالنفوس مولعة بحب الثناء، والناس متطلعون إلى الدنيا وأسبابها من جاء أو ثروة، وليسوا في الأكثر براغبين في الفضائل ولا متنافسين في أهلها .

10 - ومن الأسباب المتقضية له أيضاً وهي سابقة على جمع ما تقدم، الجهل بطبائع الأحوال في العمران، فإن كل حادث من الحوادث ذاتاً كان أو فعلاً لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته وفيما يعرض له من أحواله<sup>(61)</sup>. فإذا كان السامع عارفاً بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها، أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب، وهذا أبلغ في التمحيص من كل وجه يعرض.

ولابد لتحميم الاختبار بمعرفة بطبائع العمران، وهو أحسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها، وهو سابق على التمحيص بتعديل الرواة، ولا يرجع إلى تعديل الرواة حتى يُعلم أ، ذلك الخبر في نفسه ممكن أو ممتنع، وأما إذا كان مستحيلاً فلا فائدة للنظر في التعديل والتجريح، ولقد عد أهل النظر من المطاعن في الخبر استحالة مدلول اللفظ وتأويله بما لا يقبله العقل، وإنما كان التعديل والتجريح هو المعتبر في صحة الأخبار الشرعية، لأن معظمها تكاليف إنشائية أوجب الشارع العمل بها متى حصل الظن بصدقها، وسبيل صحة الظن الثقة بالرواة بالعدالة والضبط.

(61) الوعي بأحوال المجتمع أمر مهم في فهم التغيير الذي يولججه المجتمع وهنا آثاره مهمة لابن خلدون حول ذلك

مما يؤكد دعي ابن خلدون الكبير لمعامل التغيير في المجتمع.





11- وأما الأخبار عن الواقعات فلا بد في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة، فلذلك وجب أن ينظر في إمكان وقوعه، وصار فيها ذلك أهم من التعديل ومقدما عليه: إذ فائدة الإنشاء مقتبسة منه فقط، وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة، وإذا كان ذلك فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران، ونميز ما نلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبيعه، وما يكون عارضاً لا يعتد به وما لا يمكن أن يعرض له، وإذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه، وحينئذ فإذا سمعنا عن شيء من الأحوال الواقعة في العمران علمنا ما نحكم بقبوله مما نحكم بتزييفه. وكان ذلك لنا معياراً صحيحاً يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه. هذا هو غرض هذا الكتاب الأول من تأليفنا.

ولنذكر هنا فائدة نختم كلامنا في هذا الفصل بها، وهي أن التاريخ<sup>(62)</sup> إنما هو ذكر الأخبار الخاصة بعصر أو جيل، فأما ذكر الأحوال العامة للأفاق والأجيال والأعصار فهو أس للمؤرخ تتبني عليه أكثر مقاصده وتتبين به أخباره، وقد كان الناس يفرّدونه بالتأليف، كما فعله المسعودي في كتاب مروج الذهب. شرح فيه أحوال الأمم والأفاق لعهد في عصر الثلاثين والثلاثمائة غرباً وشرقاً، وذكر نحلهم وعوائدهم ووصف البلدان والجبال والبحار والممالك والدول وفرق شعوب العرب والعجم، فصار إماماً للمؤرخين يرجعون إليه، وأصلاً يعولون في تحقيق الكثير من أخبارهم عليه، ثم جاء البكري من بعده ففعل مثل ذلك في المسالك والممالك خاصة دون غيرها من الأحوال، لأن الأمم والأجيال لعهد

(62) هذه العائمة ص 325 ختم فيها اس خلدون مقدمة فصل علم التاريخ.





لم يقع فيها كثير انتقال ولا عظيم تغير ، وأما لهذا العهد وهو آخر المائة الثامنة فقد انقلبت أحوال المغرب الذي نحن شاهدوه وتبدلت بالجملة ، واعتاد من أجيال البربر أهله على القدم بمن طرأ فيه من لدن المائة الخامسة من أجيال العرب<sup>(63)</sup> بما كسروهم وغلبوهم وانتزعوا منهم عامة الأوطان وشاركوهم فيما بقى من البلدان لملكهم ، هذا إلى ما نزل بالعمران شرقاً وغرباً في منتصف هذه المائة الثامنة من الطاعون الجارف ، الذي تحيى الأمم وذهب بأهل الجيل ، وطوى كثيراً من محاسن العمران ومحاها . وجاء للدول على حين هرمها وبلوغ الغاية من مداها ، فقلص من ظلالها ، وقل من حدها ، وأوهن من سلطانها ، وتداعت إلى التلاشي والاضمحلال أحوالها ، وانتقص عمران الأرض بانتقاص البشر ، فخربت الأمصار والمصانع ودرست السبل والمعالم ، وخلت الديار والمنازل ، وضعفت الدول والقبائل وتبدل الساكن ، وكأني بالمشرق قد نزل به مثل ما نزل بالمغرب ، لكن على نسبته ومقدار عمرانها . وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض فيبادر بالإجابة : والله وارث الأرض ومن عليها<sup>(64)</sup> ، وإذا تبدلت الأحوال جملة فكأنما تبدل الخلق من أصله ، وتحول العالم بأسره ، وكأنه خلق جديد ، ونشأة مستأنفة ، وعالم محدث فاحتاج لهذا العهد من يدون أحوال الخليقة والآفاق وأجيالها والموائد والنحل التي تبدلت لأهلها ، ويقفوا مسلك المسعودي لمصره ليكون أصلاً يقتدى به من يأتي من المؤرخين من بعده .

(63) يقصد ابن خلدون الهجرات التي وصلت للمغرب من قبائل بدو المغرب التي انتقلت بسنين القحط الشديد إلى مصر . ومن ثم إلى المغرب في عهد الدول الفاطمية والمملوكية بهجرات بني هلال وبني سليم .

(64) يوضح هذا المقطع مقدار الحزن واليأس المسيطر على ابن خلدون حيث مات في ذلك العصر من الطاعون أبوه وأخوه ومعظم أقرانه (أنظر سيرة ابن خلدون في آخر الكتاب) ، أما أهل البادية فقد كان أثر الطاعون عليهم محدوداً قياساً بالمدن فراد ذلك من الخراب في المجتمع ، حيث بدء البدو يقزون المدن التي فقدت رجالها وحامياتها







## الفصل الثاني

وقد أوردنا في هذا الفصل

والقبائل وما يعرض في ذلك من  
الأحوال وفيه فصول وتمهيدات

2







## 1 في أن أجيال<sup>(65)</sup> البدو والحضر طبيعية

اعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نعلتهم من المعاش فإن اجتماعهم إنما هو للتعاون على تحصيله والابتداء بما هو ضروري منه وبسيط قبل الحاجي والكمالي. فمنهم من يستعمل الفلح من الفراسة والزراعة، ومنهم من ينتحل القيام على الحيوان من الفهم والبقر والمز والنحل والدود لتتاجها واستخراج فضلاتها. وهؤلاء القائمون على الفلح والحيوان تدعوهم الضرورة، ولا بد إلى البدو<sup>(66)</sup> لأنه متسع لما لا يتسع له الحواضر من المزارع والحدن<sup>(67)</sup> والمسارح للحيوان وغير ذلك، فكان اختصاص هؤلاء بالبدو أمراً ضرورياً لهم، وكان حينئذ اجتماعهم وتعاونهم في حاجاتهم ومعاشرهم وعمرانهم من القوت والكن والدفاة إنما هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة ويحصل بلفة العيش من غير مزيد عليه للعجز عما وراء ذلك<sup>(68)</sup>.

ثم إذا اتسعت أحوال هؤلاء المنتحلين للمعاش وحصل لهم ما فوق الحاجة من الفنى والرفه، دعاهم ذلك إلى السكون والدعة، وتعاونوا في الزائد على

(65) يعني ابن خلدون بكلمة جيل هنا مجموعة من البشر يعيشون في إطار اجتماعي موحد، أي في إطار مجتمع في المبنى المصري. فيما يخص المماني الأخرى لكلمة جيل، انظر حاشية رقم 3، ص 5، نقلاً عن الشاذلي، ج 1، ص 191.

(66) يستخدم ابن خلدون مفهوم البدو بشكل واسع ليشمل البادية وسكان القرى. لتشابه الطرفين بمعظم الأشياء من الناحية الاقتصادية والاجتماعية، واقتلاهم فقط بالتنقل للبادية، ويبدو أن تمييز المصطلح بشكله العلمي في بدايات العصر الحديث حيث شاع مصطلح القرية، والريف ثمراً من البادية، مع العلم أن البادية تتميز لدى ابن خلدون بشكل واضح، كما تدل هذه العبارة -لا بد للبدو- على رؤية اجتماعية لابن خلدون تدل على تدرج الحياة الاجتماعية من البادية إلى الحضر حيث يميز في مواقع أخرى بين فئات مختلفة من البادية وهذا ما طورته المدرسة الحديثة في المتصل الريفي والحضري.

(67) القدان. وحد قياس تساوي 4200 متر مربع، وكل هدان يساوي 24 قيراط، وكل قيراط يساوي 175 متر وحدة المقياس هذه قديمة ولارات مستخدمة في وادي النيل، مصر والسودان، ودول أفريقية أخرى.

(68) يؤكد هذا النص وأمثاله على عقلية ابن خلدون الاقتصادية والتي انطلق منها العديد من الباحثين لدراسة آراء ابن خلدون، فابن خلدون أكد في بعض نصوصه على أن أصل التجمع الإنساني اقتصادي أساساً، ثم أمن بدرجة ثانية، وبذلك جعل العوامل الثقافية والدينية وغيرها من العوامل عوامل تابعة في التجمع الحضري وبموه من خلال التسلسل بدراسة الأثر الاقتصادي والسياسي، والموه بأشكال عدة.





الضرورة واستكثروا من الأقوات والملابس، والتأنق فيها وتوسعة البيوت واختطاط الأمصار للحضر، ثم تزيد أحوال الرفه والدعة فتجيء عوائد الترف البالغة مبالغها في التأنق في علاج القوت واستجادة المطايخ وانتقاء الملابس الفاخرة في أنواعها من الحرير والديباج وغير ذلك، ومعالة البيوت والصروح وإحكام وضعها في تجيدها، والانتفاء في الصنائع في الخروج من القوة إلى الفعل إلى غاياتها، فيتخذون القصور والمنازل، ويُجرون فيها المياه، ويمالسون في صرحها، ويبالغون في تجيدها، ويختلقون<sup>(69)</sup> في استجادة ما يتخذونه لمعاشهم من ملبوس أو فراش أو أنية أو ماعون، وهؤلاء هم الحضر ومعناه الحاضرون أهل الأمصار والبلدان. ومن هؤلاء من ينتحل في معاشه الصنائع ومنهم من ينتحل التجارة وتكون مكاسبهم أنمى وأرفه من أهل البدو لأن أحوالهم زائدة على الضروري ومعاشهم على نسبة وجدهم. فقد تبين أن أجيال البدو والحضر طبيعية لا بد منهما كما قلناه.

(69) يختلقون أي يبتكرون طرق جديدة غير مسبقة.





## 2 في أن جيل العرب في الخلقة طبيعي،

فأهل البدو هم المنتحلون للمعاش الطبيعي من الفلح والقيام على الأنعام، وأنهم مقتصرون على الضروري من الأقوات<sup>(70)</sup> والملابس والمساكن وسائر الأحوال والعوائد ومقصرون عما فوق ذلك من حاجى أو كمالي، يتخذون البيوت من الشمر والوبر أو الشجر أو من الطين والحجارة غير مُنجدة، إنما هو قصد الاستظلال والكنُّ لا ما وراءه، وقد يأوون إلى الفيران والكهوف. وأما أقواتهم فيتناولون بها يسيراً بعلاج أو بغير علاج ألبتة إلا ما مسته النار. فمن كان معاشه منهم في الزراعة والقيام بالفلح كان المقام به أولى من الظعن، وهؤلاء سكان المدن والقرى والجبال، وهم عامة البربر والأعاجم. ومن كان معاشه في السائمة مثل الغنم والبقر فهم ظُمن في الأغلب لارتداد المسارح والمياه لحيواناتهم، فالتقلب في الأرض أصلح بهم، ويسمون شاوية، ومعناه القائمون على الشاء والبقر ولا يعمدون في القفر لفقدان المسارح الطيبة. وأما من كان معاشهم في الإبل فهم أكثر ظمناً وأبعد في القفر مجالاً، لأن مسارح التلول ونباتها وشجرها لا يستغنى بها الإبل في قوام حياتها عن مراعي الشجر بالقفر وورود مياهه الملحة والتقلب فصل الشتاء في نواحيه فراراً من أذى البرد إلى دفء هوائه وطلباً لما خض الفنتاج في رماله، إذ الإبل أصعب الحيوان فصلاً ومخاضاً وأحوجها في ذلك إلى الدفء فاضطروا إلى إبعاد

(70) يستخدم ابن خلدون في معظم فصول المقدمة كلمة «العرب» بمعنى الأعراب أو سكان البادية الذين يعيشون خارج المدن ويشتملون بمهنة الرعي، وخاصة رعي الإبل. ويتخذون الخيام مساكن لهم. ويظعنون من مكان إلى آخر حسب مقتضيات حياتهم وحاجات أنعامهم التي يتوقف معاشهم عليها؛ وهم المقابلون لأهل الحضر وسكان الأمصار (د. وافي ص 469) - والحقيقة أن ابن خلدون يستخدم كلمة العرب بمعاني عديدة، وإن كانت ثل لديه على مفهومين رئيسيين الأول الأعراب، والثاني أمة العرب، وإن كان يميز بينهما في تحليل طبيعة الحياة لكل منهما كما نل تحليلاته واستشاداته.





النَّجْعَة. وربما ذادتهم<sup>(71)</sup> الحامية عن التلول أيضاً، فأوغلوا في القفار نفرة عن الضعة<sup>(72)</sup> منهم. فكانوا لذلك أشد الناس توحشاً، ويتزلون من أهل الحواضر منزلة الوحش غير المقدور عليه والمفترس من الحيوان العُجم. وهؤلاء هم العرب، وفي معانهم ظمئون البربر وزنانة بالمغرب والأكراد والتركمان والترك بالمشرق. إلا أن العرب أبعد نُجعة وأشدّ بداوة لأنهم مختصون بالقيام على الإبل فقط وهؤلاء يقومون عليها وعلى الشياه والبقر معها. فقد تبين لك أن جيل العرب<sup>(73)</sup> طبيعي لا بد منه في العمران. والله سبحانه وتعالى أعلم.

(71) ذادتهم ويقصد فيه منعهم من التلول القريبة من القرى والمدن.

(72) الضعة الحصون والطاعة.

(73) يقصد بها الأعراق أي البدو





### 3 في أن البدو أقدم من الحضرة وسابق عليه وأن البادية أصل العمران، والأمصار مدد لها

قد ذكرنا أن البدو هم المقتصرون على الضروري في أحوالهم، العاجزون عما فوقه، وأن الحضرة المعتنون بحاجات الترف والكمال في أحوالهم وعوائدهم. ولا شك أن الضروري أقدم من الحاجي والكمالي وسابق عليه لأن الضروري أصل والكمالي فرع ناشئ عنه. فالبدو أصل للمدن والحضرة وسابق عليهما، لأن أول مطالب الإنسان الضروري، ولا ينتهي إلى الكمال والترف إلا إذا كان الضروري حاصلًا، فخشونة البداوة قبل رقة الحضارة. ولهذا نجد التمدن غاية للبدوي يجري إليها، وينتهي بسميه إلى مقترح منها. ومتى حصل على الرياش الذي يحصل له به أحوال الترف وعوائده عاج إلى الدعة، وأمكن نفسه إلى قياد المدينة<sup>(74)</sup>. وهكذا شأن القبائل المتبدية كلهم. والحضرة لا يتشوف إلى أحوال البادية إلا لضرورة تدعوه إليها أو لتقصير عن أحوال أهل مدينته.

ومما يشهد لنا أن البدو أصل للحضر ومتقدم عليه، وأنا إذا قمتنا أهل مصر من الأمصار وجدنا أولية أكثرهم من أهل البدو الذين بتاحية ذلك المصر وفي قراه، وأنهم أيسروا فسكنوا المصر وعدلوا إلى الدعة والترف الذي في الحضرة. وذلك يدل على أن أحوال الحضرة ناشئة عن أحوال البداوة وأنها أصل لها فتقهمه، ثم إن كل واحد من البدو والحضر متفاوت الأحوال من جنسه. فرب حي أعظم من حي، وقبيلة أعظم من قبيلة، ومصر أوسع من مصر، ومدينة أكثر عمرانًا من مدينة.

(74) يمكن ملاحظة أن الحضرة أصبح الآن مذاهب وأنواع. ويتطابق متصل ابن خلدون نرى أن التحضر أصبح مستويات ودرجات واضحة بين مدينة وأخرى ودولة وأخرى. وهذا التباين كان موجوداً في عصر ابن خلدون ولكن بدرجة أقل وهذا أحد أسباب رحلته من المغرب إلى القاهرة.





فقد تبين أن وجود البدو متقدم على وجود المدن والأمصار وأصل لها؛ بما أن وجود المدن والأمصار من عوائد الترف والدعة التي هي متأخرة عن عوائد الضرورة المعاشية والله أعلم.







#### 4 في أن أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضرة:

وسببه أن النفس إذا كانت على الفطرة الأولى كانت متهيئة لقبول ما يرد عليها وينطبع فيها من خير أو شر، قال عليه الصلاة والسلام: «كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه». ويقدر ما سبق إليها من أحد الخلقين تبعد عن الآخر ويصعب عليها اكتسابه. فصاحب الخير إذا سبقت إلى نفسه عوائد الخير وحصلت لها ملكته، بعد عن الشر وصعب عليه طريقه، وكذا صاحب الشر إذا سبقت إليه أيضاً عوائده.

وأهل الحضرة لكثرة ما يعانون من فنون الملاذ وعوائد الترف والإقبال على الدنيا والمعكوف على شهواتهم منها، قد تلوّث أنفسهم بكثير من مذمومات الخلق والشر، وبعدت عليهم طرق الخير ومسالكه بقدر ما حصل لهم من ذلك. حتى لقد ذهب عنهم مذهب الحشمة في أحوالهم، فتجد الكثير منهم يُقذعون في أقوال الفحشاء في مجالسهم وبين كبرائهم وأهل محارمهم، لا يصددهم عنه وازع الحشمة، لما أخذتهم به عوائد السوء في التظاهر بالفواحش قولاً وعملاً. وأهل البدو إن كانوا مقبلين على الدنيا مثلهم إلا أنه في المقدار الضروري لا في الترف ولا في شيء من أسباب الشهوات واللذات ودواعيها فعوائدهم في معاملاتهم على نسبتها، وما يحصل فيهم من مذاهب السوء ومذمومات الخلق بالنسبة إلى أهل الحضرة أقل بكثير. فهم أقرب إلى الفطرة الأولى وأبعد عما ينطبع في النفس من سوء الملكات بكثرة العوائد المذمومة وقبحها، فيسهل علاجهم عن علاج الحضرة، وهو ظاهر. وقد يتوضح فيما بعد أن الحضارة هي نهاية العمران وخروجه إلى الفساد، ونهاية الشر والبعد عن الخير<sup>(75)</sup>. فقد تبين أن أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضرة. والله يحب المتقين.

(75) هذه أحد معاهيم منطق ابن خلدون التي تؤكد أن الحياة كلما تعمقت سمكت. ومن خلال ذلك يبني تعقّد الحياة في الحياة العصرية وإن الحياة متمسك من ابتداء إلى التحضر. وليت عمري أو عاش ابن خلدون في عصرنا ربما تمنعت قريحته عن تحليل أعمق للمجتمع بتأنيب الأخلاق بين الحضرة أنفسهم أو تحول أسلوبك من طابع إلى معلم أو كيف تتغير شخصية الإنسان من وقت لآخر وربما تعلمه بعدة سلوكيات متعارضة وهذا ما بدأت المدرسه التفاعلية الحديثة بمصليه مثل الاتجاهات الدرمالوجي، لانتروميثودولوجيا





## 5 في أن أهل البدو أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضار

والسبب في ذلك أن أهل الحضار أقوا جنوبهم على مهاد الراحة والدعة، وانغمسوا في التعميم والترف، ووكّلوا أمرهم في المدافعة عن أموالهم وأنفسهم إلى واليهم والحاكم الذي يسوسهم والحامية التي تولت حراستهم، واستأثموا إلى الأسوار التي تحوطهم والحرز الذي يحول دونهم، فلا تهيجهم هيعة ولا يُنفّر لهم صيد فهم غارون آمنون، قد ألقوا السلاح، وتوالت على ذلك منهم الأجيال، وتزلوا منزلة النساء والولدان الذين هم عيال على أبي مثوهم، حتى صار ذلك خلقاً يتزل منزلة الطبيعة.

وأهل البدو لتفردهم عن المجتمع وتوحشهم في الضواحي ويمدهم عن الحامية، وانتبأهم عن الأسوار والأبواب، فاثمون بالمدافعة عن أنفسهم، لا يكونونها إلى سواهم، ولا يثقون فيها بغيرهم. فهم دائماً يحملون السلاح، ويتلفتون عن كل جانب في الطرق، ويتجافون عن الهجوع إلا غراراً في المجلس وعلى الرحال وفوق الأقتاب، ويتوجسون للنبات والهيئات، ويتفردون في القفر والبيداء مُدلين ببيأسهم، قد صار لهم البأس خلقاً والشجاعة سجية يرجعون إليها متى دعاهم داع أو استتفرهم صارخ. وأهل الحضار مهما خالطوهم في البادية أو صاحبوهم في السفر عيال عليهم لا يملكون معهم شيئاً من أمر أنفسهم. وذلك مشاهد بالعيان حتى في معرفة النواحي والجهات وموارد المياه ومشارع السبل، وسبب ذلك ما شرحناه وأصله أن الإنسان ابن عوائده ومألوفة لا ابن طبيعته ومزاجه، فالذي ألفه في الأحوال حتى صار خلقاً ومملكة وعادة تُزل منزلة الطبيعة والجبلية. واعتبر ذلك في الآدميين تجده كثيراً صحيحاً. والله يخلق ما يشاء.



## 6 في أن معاناة أهل الحضرة لأحكام مضسدة للباس فيهم ذاهبة بالمنعة منهم

وذلك أنه ليس كل أحد مالك أمر نفسه إذ الرؤساء والأمراء المالكون لأمر الناس قليل بالنسبة إلى غيرهم، فمن الغالب أن يكون الإنسان في ملكة غيره ولا بد.

فإن كانت الملكة رفيقة وعادلة لا يعاني منها حكم ولا منع وصد كان من تحت يدها مدلين بما في أنفسهم من شجاعة أو جبن، واثقين بعدم الوازع، حتى صار لهم الإدلال جبلة لا يعرفون سواها.

وأما إذا كانت الملكة وأحكامها بالقهر والسطوة والإخافة فتكسر حينئذ من سورة بأسهم وتذهب المنعة عنهم، لما يكون من التكاسل في النفوس المضطهدة كما نبينه<sup>(67)</sup>.

وأما إذا كانت الأحكام بالعقاب فمذهبة للباس بالكلية لأن وقوع العقاب به ولم يدافع عن نفسه يكسبه المذلة التي تكسر من سورة بأسه بلا شك.

وأما إذا كانت الأحكام تأديبية وتعليمية وأخذت من عهد الصبا أثرت في ذلك بعض الشيء لمرباه على المخافة والانتقياد فلا يكون مدلاً بآس<sup>(77)</sup>.

ولهذا نجد المتوحشين من العرب أهل البدو أشد بأساً ممن تأخذ الأحكام.

(67) وقد بهى عمر سعد رضي الله عنهما عن مثلها، لما أخذ رهرة بن حوية سلب الجالوس. وكانت قيمته خمسة وسعين ألفاً من الذهب، وكان اتبع الجالوس يوم القادسية فقتله وأخذ سلبه، فانتزع منه سعد وقال له: «هلا انتظرت في إتباعه إدي؟». وكتب إلى عمر يستأذنه. فكتب إليه عمر: «تعمد إلى مثل رهرة وقد صلى بها صلى به أي كسب ما كسب، وبقي عليك ما بقي من حريك. وتكسر موقه وتفسد قلبه». وأمضى له عمر سلبه المقدمة ص 477.

(77) هذه الأفكار التربوية المهمة التي أشار إليها ابن خلدون حيث هناك علاقة عكسية بين شدة التربية وأثرها على شخصية المرء واستقلال شخصيته وهذا يفسر بمفهومة الواسع العرق بين الحكومات التي تعتمد القهر والإدلال بما يسمى اليوم الحكومات الدكتاتورية وكيف أن رعاياها أكثر دلة وانقياداً، وبعد حصول تصادم معها يكون دامياً. بعكس غيرها من الحكومات التي تكون رفيقة وعادلة والتي يكون للإنسان وكرامته أثر في شخصه وتقدمه ومن ثم تقدم المجتمع وتحل مشاكلهم بصراع غير دموي.





ونجد أيضاً الذين يعانون الأحكام وملكتها من لدن مرياهم في التأديب والتعليم في الصنائع والعلوم والديانات يُنقص ذلك من بأسهم كثيراً، ولا يكادون يدفعون عن أنفسهم عادية بوجه من الوجوه، وهذا شأن طلبة العلم المنتحلين للقراءة والأخذ عن المشايخ والأئمة الممارسين للتعليم والتأديب في مجالس الوقار والهيبة، فيهم هذه الأحوال وذهابها بالمنعة والبأس<sup>(78)</sup>.

ولا تستنكر ذلك بما وقع في الصحابة من أخذهم بأحكام الدين والشرعية، ولم ينقص ذلك من بأسهم، بل كانوا أشد الناس بأساً لأن الشارع صلوات الله عليه لما أخذ المسلمون عنه دينهم كان وازعهم فيه من أنفسهم، لما تلى عليهم من الترغيب والترهيب، ولم يكن بتعليم صناعي ولا تأديب تعليمي، إنما هي أحكام الدين وآدابه المتلقاه نقلاً يأخذون أنفسهم بها بما رسخ فيهم من عقائد الإيمان والتصديق. فلم تزل سورة بأسهم مستحكمة، كما كانت ولم تخدشها أظفار التأديب والحكم. قال عمر رضي الله عنه: «من لم يؤدبه الشرع لا أدبه الله» حرصاً على أن يكون الوازع لكل أحد من نفسه وبقيناً بأن الشارع أعلم بمصالح العباد.

ولما تناقص الدين في الناس وأخذوا بالأحكام الوازنة ثم صار الشرع علماً وصناعة يؤخذ بالتعليم والتأديب ورجع الناس إلى الحضارة وخلق الانقياد إلى الأحكام نقصت بذلك سورة البأس فيهم.

فقد تبين أن الأحكام السلطانية والتعليمية مفسدة للبأس، لأن الوازع فيها أجنبي. وأما الشرعية فغير مفسدة، لأن الوازع فيها ذاتي، ولهذا كانت هذه الأحكام السلطانية والتعليمية مما تؤثر في أهل الحواضر في ضعف نفوسهم

(78) إن ابن خلدون هنا يشير إلى متصل التخصر التربوي بين المتوحشين من العرب أهل البدو، من جهة التخصر وعامله من جهة هناك تميز في الأخلاق ونوع من التنازل سواء للسلطان، أو عند التعلم حيث هناك متصل بدوي حصري في السلوكيات يتدرج من مستوى لآخر





وخضد الشوكة منهم بمعاناتهم في وليدهم وكهولهم، والبدو بمعزل عن هذه  
المنزلة لبعدهم عن أحكام السلطان والتعليم والآداب. ولهذا قال محمد بن أبي  
زيد في كتابه في أحكام المعلمين والمتعلمين: «إنه لا ينبغي للمؤدب أن يضرب  
أحداً من الصبيان في التعليم فوق ثلاثة أسواط» نقله عن شريح القاضي.





## 7 في أن سكنى البدو لا يكون إلا للقبائل أهل العصبية

اعلم أن الله سبحانه ركب في طبائع البشر الخير والشر، كما قال تعالى: (وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ)، وقال: (فَالْتَمَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا). والشر أقرب الخلال إليه إذا أهمل في مرعى عوائده ولم يهذب الاقتداء بالدين. وعلى ذلك الجم الغفير، إلا من وفقه الله. ومن أخلاق البشر فيهم الظلم والعدوان بعض على بعض، فمن امتدت عينه إلى متاع أخيه امتدت يده إلى أخذه، إلا أن يصده وازع. فأما المدن والأمصاير فعدوان بعضهم على بعض تدفعه الحكام والدولة بما قبضوا على أيدي من تحتهم من الكافة أن يمتد بعضهم على بعض، أو يمدو عليه، فإنهم مكبوحون بحكمة القهر والسلطان عن التظالم، إلا إذا كان من الحاكم بنفسه، وأما العدوان من الذي خارج المدينة فيدفعه سياج الأسوار عند الغفلة أو الغرة ليلاً أو العجز عن المقاومة نهاراً، أو يدفعه زياد الحامية من أعوان الدولة عند الاستعداد والمقاومة.

وأما أحياء البدو فيزع بعضهم عن بعض مشايخهم وكبرائهم بما وقر في نفوس الكافة لهم من الوقار والتجلة، وأما حلهم فإنما يذود عنها من خارج حامية الحي من أنجادهم وقتيانهم المعروفين بالشجاعة فيهم، ولا يصدق دفاعهم وزيادهم إلا إذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد، لأنهم بذلك تشتد شوكتهم ويخشى جانبهم، إذ نعمة كل أحد على نسبه وعصبية أهم، وما جعل الله في قلوب عباده من الشفقة والنصرة على ذوي أرحامهم وقربائهم موجودة في الطبائع البشرية، وبها يكون التعاضد والتناصر وتعظم رهبة العدو لهم. واعتبر ذلك فيما حكاه القرآن عن إخوة يوسف عليه السلام حين قالوا لأبيه: (لَئِنْ أَكَلَهُ الذُّبُّ وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّا إِذًا لَّخَاسِرُونَ)، والمعنى أنه لا يتوهم العدوان على أحد مع وجود العصبية له.



وأما المتفردون في أنسابهم فقل أن تصيب أحداً منهم نعمة على صاحبه. فإذا أظلم الجو بالشر يوم الحرب تسال كل واحد منهم يبغي النجاة لنفسه خيفة واستيحاشاً من التخاذل، فلا يقدرّون من أجل ذلك على سكنى القصر كما أنهم حينئذ طعمة لمن يهتمهم من الأمم سواهم.

وإذا تبين ذلك في السكنى الذي تحتاج للمدافعة والحماية فبمثله يتبين لك في كل أمر يحمل الناس عليه من نبوة أو إقامة ملك أو دعوة، إذ بلوغ الغرض من ذلك كله إنما يتم بالقتال عليه، لما في طبائع البشر من الاستعصاء، ولا بد في القتال من العصبية كما ذكرناه آنفاً فاتخذهم إماماً تقتدي به فيما نورده عليك بعد. والله الموفق للصواب.





وذلك أن صلة الرحم الطبيعي في البشر إلا في الأقل ومن صلتها النعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة، فإن القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبة أو العدا على، ويود لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهالك نزعة طبيعية في البشر مذ كانوا، فإذا كان النسب المتواصل بين المتناصرين قريباً جداً بحيث حصل به الاتحاد والالتحام كانت الوصلة ظاهرة فاستدعت ذلك بمجردها ووضوحها، وإذا بعد النسب بعض الشيء فربما تنوى بعضها ويبقى منها شهرة فتحمل على النصرة لذوي نسبه بالأمر المشهور منه، فرارا من الغضاضة التي يتوهمها في نفسه من ظلم من هو منسوب إليه بوجه. ومن هذا الباب الولاء والحلف إذ نعرة كل واحد على أهل ولائه وحلفه للأئمة التي تلحق النفس من اهتضام جارها أو قريبها أو نسيبها بوجه من وجوه النسب وذلك لأجل اللحمة الحاصلة من الولاء مثل لحمة النسب أو قريباً منها. ومن هذا تفهم معنى قوله صلى الله عليه وسلم «تعلموا من أنسابكم ما تصلون به أرحامكم»، معنى أن النسب إنما فائدته هذا الالتحام الذي يوجب صلة الأرحام حتى تقع المناصرة والنعرة، وما فوق ذلك مستغنى عنه، إذ النسب أمر وهمي لا حقيقة له، ونفعه إنما هو في هذه الوصلة والالتحام، فإذا كان ظاهراً واضحاً حمل النفوس على طبيعتها من النعرة كما قلناه، وإذا كان (79) إنما يستفاد من الخير البعيد ضعف فيه الوهم وذهبت فائدته وصار

(79) عند دراستنا للعصبية اليوم نجد تأثيرها في المجتمعات البدوية والقروية وبعض حواضر المدن، خاصة المجتمعات التقليدية وهذه عند العرب في معظم المناطق في الجزيرة العربية والشام والعراق وسعيد مصر وليبيا والحرائر وأجزاء من المغرب وموريتانيا والسودان وهذا امتداد للأصناف البدوية والريفية في هذه المجتمعات، أما التجمعات الحضرية الذي للقبيلة أثر محدود فيها في بلاد العرب فتتركز في دلتا النيل، وتونس ولبنان وبعض المدن كدبي وجدة والادقية، وكل فيها تحضر خاص فيها والتمصّب القبلي اليوم يقوم بأدوار مختلفة عن الأدوار التي كانت في عصر ابن







الشغل به مجاناً ومن أعمال اللهو المنهى عنه ومن هذا الاعتبار معنى قوله:  
النسب علم لا ينفع وجهالة لا تضر بمعنى أن النسب إذا خرج عن الوضوح وصار  
من قبيل العلوم ذهبت فائدة الوهم فيه عن النفس، وانتقت النعمة التي تحمل  
عليها العصبية فلا منفعة فيه حينئذ والله سبحانه وتعالى أعلم.

خلدون وإن كانت الوظيفة الكلامية متشابهة وهي تحقيق الدعم والأمان والمناصرة لأبناء القبيلة أو المشيرة بما يتناسب  
مع العصر الحاضر والذي يبدو أن معظم الحكومات والسلطات تستميد من هذا الولاء للقبيلة أو لا تنصير منه، لذا يبقى  
الدعم لها أو السكوت عنها جزء من ثقافة أو نظم هذه المجتمعات على الرغم أن هذه الترابعية القبلية تقوم بأدوار  
إيجابية في المجتمع إلا أن لها إصرارات تؤثر سلباً على المجتمع وتقدمه.





## 9 في أن الصريح من النسب إنما يوجد للمتوحشين في القفر من العرب ومن في معانهم

وذلك لما اختصوا به من نكد العيش وشظف الأحوال وسوء المواطن، حملتهم عليها الضرورة التي عينت لهم تلك القسمة، وهي لما كان معاشهم من القيام على الإبل ونتاجها ورعايتها، والإبل تدعوهم إلى التوحش في القفر لرعيها من شجرة ونتاجها في رماله كما تقدم، والقفر مكان الشظف والسغب فصار لهم إفا وعادة وريبت فيه أجيالهم، حتى تمكنت خلقاً وجيلة. فلا ينزع إليهم أحد من الأمم أن يساهموا في حالهم، ولا يأنس بهم أحد من الأجيال، بل لو وجد واحد منهم السبيل إلى الفرار من حاله وأمكنه ذلك لما تركه. فيؤمن عليهم لأجل ذلك من اختلاط أنسابهم وفساده، ولا تزال بينهم محفوظة. واعتبر ذلك في مضر من قريش وكتانة وثقيف وبنو أسد وهذيل ومن جاورهم من خزاعة لما كانوا أهل شظف ومواطن غير ذات زرع ولا ضرع، وبعدوا من أرياف الشام والعراق ومعادن الأدم والحبوب، كيف كانت أنسابهم صريحة محفوظة لم يدخلها اختلاط ولا عرف فيهم شوب. وأما العرب الذين كانوا بالتلول وفي معادن الخصب للمراعي والعيش من حمير وكهلان مثل لخم وجذام وغسان وطيب وقضاة وإياد فاختلفت أنسابهم وتداخلت شعوبهم ففي كل واحد من بيوتهم من الخلاف عند الناس ما تعرف. وإنما جاءهم ذلك من قبل العجم ومخالطتهم وهم لا يعتبرون المحافظة على النسب في بيوتهم وشعوبهم، وإنما هذا للعرب فقط، قال عمر رضي الله عنه: «تعلموا النسب ولا تكونوا كنبط السواد، إذا سئل أحدهم عن أصله قال من قرية كذا» هذا إلى ما لحق هؤلاء العرب أهل الأرياف من الازدحام مع الناس على البلد الطيب والمراعي





العصبية فكثرت الاختلاط، وتداخلت الأنساب وقد كان وقع في صدر الإسلام الانتماء إلى المواطن، فيقال: جند قنُسرين جند دمشق، جند العواصم، وانتقل ذلك إلى الأندلس ولم يكن لا طراح العرب أمر النسب، وإنما كان لاختصاصهم بالمواطن بعد الفتح حتى عرفوا بها، وصارت لهم علامة زائدة على النسب يتميزون بها عند أمرائهم، ثم وقع الاختلاط في الحواضر مع العجم وغيرهم، وفسدت الأنساب بالجملة وفقدت ثمرتها من العصبية فاطرحت ثم تلاشت القبائل ودثرت فدثرت العصبية بدثورها، وبقي ذلك في البدو كما كان. والله وارث الأرض ومن عليها.





## 10 في اختلاط الأنساب كيف يقع

اعلم أنه من البين أن بعضاً من أهل الأنساب يسقط إلى أهل نسب آخر بقراءة إليهم أو حلف أو ولاء أو لفرار من قومه بجناية أصابها، فيدعى بنسب هؤلاء ويمد منهم من ثمراته من النعرة والقود وحمل الديات وسائر الأحوال. وإذا وجدت ثمرات النسب فكأنه وجد لأنه لا معنى لكونه من هؤلاء ومن هؤلاء إلا جريان أحكامها وأحوالهم عليه، وكأنه التحم بهم، ثم إنه قد يتناسى النسب الأولى بطول الزمان ويذهب أهل العلم به فيخفى على الأكثر وما زالت الأنساب تسقط من شعب إلى شعب ويلتحم قوم بآخرين في الجاهلية والإسلام والمرب. وعد منهم بكل وجه ومذهب. فافهمه واعتبر سر الله في خليقته. ومثل هذا كثير لهذا العهد ولما قبله من العهود. والله الموفق للصواب بمنه وفضله وكرمه.





## 11 في أن الرياسة على أهل العصبية لا تكون في غير نسبهم

وذلك أن الرياسة لا تكون إلا بالغلب والغلب إنما يكون بالعصبية كما قدمناه، فلا بد في الرياسة على القوم أن تكون من عصبية غالبية لعصبياتهم واحدة واحدة. لأن كل عصبية منهم إذا أحست بغلب عصبية الرئيس لهم أقروا بالإذعان والأتباع. والساقط في نسبهم بالجملة لا تكون له عصبية فيهم بالنسب إنما هو ملصق لزيق، وغاية التعصب له بالولاء والحلف، وذلك لا يوجب له غلبا عليهم ألبتة، وإذا فرضنا أنه قد التحم بهم واختلط وتوسى بهذه الأول من الالتصاق، وليس جلدتهم ودعى بنسبهم، فكيف له الرياسة قبل هذا الالتحام أو لأحد من سلفه. والرياسة على القوم إنما تكون متناقلة في منبت واحد تعين له الغلب بالعصبية. فالأولية التي كانت لهذا الملصق قد عرف فيها التصاقه من غير شك ومنعه ذلك الالتصاق من الرياسة حينئذ فكيف تتوقلت عنه، وهو على حال الإلصاق والرياسة لا بد وأن تكون مورثة عن مستحقها لما قلناه من التغلب بالعصبية وقد يتشرف كثير من الرؤساء على القبائل والعصائب إلى أنساب يلهجون بها، إما لخصوصية فضيلة كانت في أهل ذلك النسب من شجاعة أو كرم، أو ذكر كيف اتفق، فينزعون إلى ذلك النسب، ويتورطون بالدعوى في شمورية، ولا يعلمون ما يوقعون فيه أنفسهم من القبح في رياستهم والطمع في شرفهم، وهذا كثير من الناس لهذا العهد.





## 12 في أن الرياسة لا تزال في نصابها المخصوص من أهل العصبية

اعلم أن كل حي أو بطن من القبائل وإن كانوا عصابة واحدة ننسبهم العام ففيهم أيضا عصبية أخرى لأنساب خاصة هي أشد التحاماً من النسب العام لهم، مثل عشير واحد أو أهل بيت واحد أو إخوة بني أب واحد لا مثل بني العم الأقربين أو الأبعدين. فهؤلاء أقعد بنسبهم المخصوص ويشاركون من سواهم من العصائب في النسب العام. والنصرة تقع عن أهل نسبهم المخصوص وعن أهل النسب العام، إلا أنها في النسب الخاص أشد لقرب اللحمة، والرياسة فيهم إنما تكون في نصاب واحد منهم ولا تكون في الكل. ولما كانت الرياسة إنما تكون بالغلب وجه أن تكون عصبية ذلك النصاب أقوى من سائر العصائب ليقع الغلب بها وتم الرياسة لأهلها. فإذا وجب ذلك تعين أن الرياسة عليهم لا تزال في ذلك النصاب المخصوص بأهل الغلب عليهم، إذ لو خرجت عنهم وصارت في العصائب الأخرى النازلة من عصابتهم في الغلب لما تمت لهم الرياسة. فلا تزال في ذلك النصاب متناقلة من فرع منهم إلى فرع، ولا تنتقل إلا إلى الأقوى من فروعه، لما قلناه من سر الغلب، لأن الاجتماع والعصبية بمثابة المزاج في المتكون، والمزاج في المتكون لا يصلح إذا تكافأت العناصر<sup>(80)</sup>، فلا بد من غلبة أحدها وإلا لم يتم التكوين فهذا هو سر اشتراط الغلب في العصبية، ومنه تعين استمرار الرياسة في النصاب المخصوص بها كما قررناه.

(80) المزاج في المتكون: هذا المصطلح يستخدمه ابن خلدون، ويشابه مفهوم الاتجاهات في العصر الحديث. وإن كان المزاج المتكون يتكون لدى أهل العصبية بعد طول تأمل وقناعة وتواصل، لذا يمكن اعتباره اتجاهًا شبه ثابت لا يتغير إلا بمبررات واضحة ومؤثرة وهو ارتباطه بالملاقات العصبية المختلفة بينما الاتجاه في استخداماته الحالية فهو تهيؤ نفسي للمرد لقبول أو رفض أمر معين قابل للتفسير لأسباب قد تكون بسيطة وظاهرة لأن الشعور النفسي المرتبط فيه فردي ليس له علاقات اجتماعية عميقة، ولأنه في غالب الأحيان لمواضيع ليست ذات عمق كبير مثل ما وجد عنه في النعصب القبلي، وتحليل تلك أن المجالات التي يواجهها الأفراد اليوم في حياتهم لأمر فردي أو أسرية ومعظم نظم حياته وشؤونها تدخل ضمن مؤسسات تحدد له السلوك ونمطه وتأثيرها عليه أما لدى الأشخاص في المجتمع القبلي سابقاً فإن تكونه النفسي يعالج أمور رئيسية تؤثر في حياته مثل السلطة ومصادر الكلا والظمن والرحيل، وهذا هو التباين بآثار الحضارة بين العصبية والقبيلة، ورجل اليوم.





## 13 في أن البيت والشرف بالأصالة والحقيقة لأهل العصبية ويكون غيرهم بالمجاز والشبه

وذلك أن الشرف والحسب إنما هو بالخلال، ومعنى البيت أن يعد الرجل في آبائه أشرافا مذكورين تكون له بولادتهم إياه والانتساب إليهم تجله في أهل جلدته، لما وقر في نفوسهم من تجله سلفه وشرفهم بخلالهم، والناس في نشأتهم وتناسلهم معادن، قال صلى الله عليه وسلم: «الناس معادن: خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام، إذا فقهوا». فمعنى الحسب راجع إلى الأنساب. وقد بينا أن ثمرة الأنساب وفائدتها إنما هي العصبية للثمرة والتناصر، فحيث تكون العصبية مرهوية ومخشية والمنبت فيها زكي محمى تكون فائدة النسب أوضح وثمرتها أقوى. وتعدد الأشراف من الآباء زائد في فائدتها، فيكون الحسب والشرف أصليين في أهل العصبية لوجود ثمرة النسب. وتفاوت البيوت في أهل الشرف بتفاوت العصبية، لأنه سرها. ولا يكون للمنفردين من أهل الأمصار بيت إلا بالمجاز، وإن توهموه فزخرف من الدعاوى. وإذا اعتبرت الحسب في أهل الأمصار، وجدت معناه أن الرجل منهم يعد سلفا في خلال الخير ومخالطة أهله مع الركون إلى العافية ما استطاع، وهذا مغاير لسر العصبية التي هي ثمرة النسب وتعدد الآباء، ولكنه يطلق عليه حسب وبيت بالمجاز، لملافة ما فيه من تعدد الآباء المتعاقبين على طريقة واحدة من الخير ومسالكة، وليس حسبا بالحقيقة وعلى الإطلاق وإن ثبت أنه حقيقة فيهما بالوضع اللغوي فيكون من المشكك الذي هو في بعض مواضعه أولى<sup>(81)</sup>.

(81) وأكثر ما رسخ الوسواس في ذلك لبني إسرائيل، فإنه كان لهم بيت من أعظم بيوت العالم بالمنبت، أولا لما تعدد في سلمهم من الأنبياء والرسل من لدن إبراهيم عليه السلام إلى موسى صاحب ملتهم وشريعتهم، ثم بالعصبية ثانيا وما أتاهم الله بها من الملك الذي وعدهم به. ثم اسلخوا من ذلك أجمع، وضربت عليهم الدلة والمسكنة، وكتب عليهم الجلاء في الأرض، وانفردوا بالاستعتماد للكفر آلاف من السنين. وما زال هذا الوسواس مصاحبا لهم فتحدهم يقولون: هذا هاروبي، هذا من سل يوشع، هذا من سبط يهوذا، مع دهاب العصبية ورسوخ الدل فيهم منذ أحقاب متطاولة وكثير من أهل الأمصار وغيرهم المنقطعين في أنسابهم عن العصبية يذهب إلى هذا الهذيان. (ابن خلدون ص 489)





وقد يكون للبيت شرف أول بالعصبية والخلال ثم ينسلخون منه لذهابها  
بالحضارة كما تقدم، ويختلطون بالغمار ويبقى في نفوسهم وسواس ذلك  
الحسب يعدون به أنفسهم من أشراف البيوتات أهل العصائب وليسوا منها في  
شيء لذهاب العصبية جملة. وكثير من أهل الأمصار الناشئين في بيوت العرب  
أو العجم لأول عهدهم موسوسون بذلك.







في أن البيت والشرف للموالى وأهل الاصطناع إنما هو بمواليهم

14

لا بأنسابهم

وذلك أنا قدمنا أن الشرف بالأصالة والحقيقة إنما هو لأهل العصبية، فإذا اصطنع أهل العصبية قوماً من غير نسبهم أو استرقوا العبدان والموالى، والتحموا بهم كما قتلناه، ضرب معهم أولئك الموالى والمصطنعون بنسبهم في تلك العصبية ولبسوا جلدتهم كأنها عُصبتهم، وحصل لهم من الانتظام في العصبية مساهمة في نسبها، كما قال صلى الله عليه وسلم: «مولى القوم منهم»، وسواء كان مولى رقي أو مولى اصطناع وحلف، وليس نسب ولادته بنافع له في تلك العصبية، إذ هي مباينة لذلك النسب، وعصبية ذلك النسب مفقودة لذهاب سرها عند التحامه بهذا النسب الآخر، وفقدانه أهل عصبيتها، فيصير من هؤلاء ويندرج فيهم. فإذا تمددت له الآباء في هذه العصبية كان له بينهم شرف وبيت على نسبته في ولائهم واصطناعهم لا يتجاوزهُ إلى شرفهم، بل يكون أدون منهم على كل حال.

وهذا شأن الموالى في الدول والخدمة كلهم، فإنهم إنما يشرفون بالرسوخ في ولاء الدولة وخدمتها وتعدد الآباء في ولايتها، ألا ترى إلى موالى الأتراك في دولة بني العباس وإلى بني برمك من قبلهم وبني نُوبخت كيف أدركوا البيت والشرف وبنوا المجد والأصالة بالرسوخ في ولاء الدولة. فكان جعفر بن يحيى ابن خالد من أعظم الناس بيتاً وشرفاً بالانتساب إلى ولاء الرشيد وقومه لا بالانتساب في الفرس. وكذا موالى كل دولة وخدمها إنما يكون لهم البيت والحسب بالرسوخ في ولائها والأصالة في اصطناعها، ويضمحل نسبة الأقدم من غير نسبها ويبقى ملفى لا عبرة به في أصلته ومجده. وإنما المعتبر نسبة ولائه واصطناعه، إذ





فيه سر العصبية التي بها البيت والشرف، فكان شرفه مشتقاً من شرف مواليه وبنائه من بنائهم فلم ينفعهم نسب ولادته، وإنما بني مجده نسب الولاء في الدولة ولحمة الاصطناع فيها والتربية، وقد يكون نسبه الأول في لحمة عصبية ودولته، فإذا ذهبت وصار ولاؤه واصطناعه في أخرى لم تنفعه الأولى لذهاب عصبيتها، وانتفع بالثانية لوجودها، وهذا حال بني برمك إذ المنقول أنهم كانوا أهل بيت في الفرس من سدنة بيوت النار عندهم، ولما صاروا إلى ولاء بني العباس لم يكن بالأول اعتبار، وإنما كان شرفهم من حيث ولايتهم في الدولة واصطناعهم، وما سوى هذا فوهم توسوس به النفوس الجامحة ولا حقيقة له، والوجود شاهد بما قلناه. و (إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ) . والله ورسوله أعلم.





## 15 في أن نهاية الحسب في العقب الواحد أربعة آباء

اعلم أن العالم المنصري بما فيه كائن فاسد، لا من ذواته ولا من أحواله، فالمكونات من المعدن والنبات وجميع الحيوانات، الإنسان وغيره، كائنة فاسدة بالمعايينة، وكذلك ما يعرض لها من الأحوال، وخصوصاً الإنسانية. فالعلوم تنشأ ثم تدرس، وكذا الصنائع وأمثالها، والحسب من الموارض التي تعرض للآدميين، فهو كائن فاسد لا معالة، وليس يوجد لأحد من أهل الخليقة شرف متصل في آبائه من لدن آدم إليه، إلا ما كان من ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم كرامة به وحيطة على السرفيه، وأول كل شرف خارجية كما قيل، وهي الخروج عن الرياسة والشرف إلى الضعة والابتذال وعدم الحسب، ومعناه أن كل شرف وحسب فعدمه سابق عليه، شأن كل مُحدث.

ثم إن نهايته في أربعة آباء، وذلك أن باني المجد عالم بما عاناه في بنائه ومحافظ على الخلال التي هي أسباب كونه وبقائه، وابنه من بعده مباشر لأبيه، قد سمع منه ذلك وأخذه عنه، إلا أنه مقصر في ذلك تقصير السامع بالشيء عن المعين له. ثم إذا جاء الثالث كان حظه الاقتفاء والتقليد خاصة، فقصر عن الثاني تقصير المقلد عن المجتهد، ثم إذا جاء الرابع قصر عن طريقتهم جملة وأضاع الخلال الحافظة لبناء مجدهم واحتقرها، وتوهم أن ذلك البنيان لم يكن بمعاناة ولا تكلف وإنما هو أمر وجب لهم منذ أول النشأة بمجرد انتسابهم وليس بمصابة ولا بخلال، لما يرى من التجلة بين الناس، ولا يعلم كيف كان حدوثها ولا سببها، ويتوهم أنه النسب فقط، فيربأ بنفسه عن أهل عصبيته، ويرى الفضل له عليهم وثوقاً بما فيه من استباحتهم وجهلاً بما أوجب ذلك الاستتباع من الخلال التي منها التواضع لهم، والأخذ بمجامع قلوبهم،





فيحتقرهم بذلك، فينغصون عليه، ويحتقرونه ويدلون منه سواء من أهل ذلك المنبت، ومن فروعه في غير ذلك العقب للإذعان لعصبيتهم كما قلناه، بعد الوثوق بما يرضونه من خلاله. فتتم فروع هذا، وتذوى فروع الأول، وينهدم بناء بيته، هذا في الملوك، وهكذا في بيوت القبائل والأمراء وأهل العصبية أجمع، ثم في بيوت أهل الأمصار. إذا انحطت بيوت نشأت بيوت أخرى من ذلك النسب: (إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ وَمَا ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ بِعَزِيزٍ).

واشترط الأربعة في الحسب إنما هو في الغالب. وإلا فقد يدر البيت من دون الأربعة ويتلاشى وينهدم. وقد يتصل أمرها إلى الخامس والسادس، إلا أنه في انحطاط وذهاب. واعتبار الأربعة من قبل الأجيال الأربعة. بان، ومباشر له، ومقلد، وهادم وهو أقل ما يمكن وقد اعتبرت الأربعة في نهاية الحسب في باب المدح والثناء. قال صلى الله عليه وسلم: «إنما الكريم ابن الكريم ابن الكريم ابن الكريم يوسف بن يعقوب بن اسحاق بن إبراهيم» إشارة إلى أنه بلغ الغاية من المجد.

وهذا يدل على أن الأربعة الأعقاب غاية في الأنساب والحسب.





## 16 في أن الأمم الوحشية أقدر على التغلب ممن سواها

اعلم أنه لما كانت البداوة سبباً في الشجاعة كما قلناه في المقدمة الثانية، لا جرم كان هذا الجيل الوحشي أشد شجاعة من الجيل الآخر، فهم أقدر على التغلب وانتزاع ما في أيدي سواهم من الأمم، بل الجيل الواحد تختلف أحواله في ذلك باختلاف الأعصار، فكلما نزلوا الأرياف وتغنقوا النعيم وأنفوا عوائد الخصب في المعاش والنعيم، نقص من شجاعتهم بمقدار ما نقص من توحشهم وبدوتهم. واعتبر ذلك في الحيوانات العجم بدواجن الطيأ والبقر الوحشية والحُمُر إذا زال توحشها بمخالطة آدميين وأخصب عيشها، كيف يختلف حالها في الانتهاض والشدة حتى مشيتها وحسن أديمها. وكذلك الأدمي المتوحش إذا أنس وألف. وسببه أن تكون السجاي والطبائع إنما هو عن المألوفات والعوائد، وإذا كان القلب للأمم إنما يكون بالإقدام والبسالة، فمن كان من هذه الأجيال أعرق في البداوة وأكثر توحشاً كان أقرب إلى التغلب على سواه إذا تقاربا في العدد وتكافأ في القوة والمصيبة وانظر في ذلك شأن مُضر مع من قبلهم من حمير وكهلان السابقين إلى الملك والنعيم، ومع ربيعة المتوطنين أرياف المراق ونعيمه، لما بقى مضر في بداوتهم وتقدمهم الآخرون إلى خصب العيش وغضارة النعيم، كيف أرهفت البداوة حدهم في التغلب، فغلبوهم على ما في أيديهم وانتزعوه منهم<sup>(82)</sup>، وكذا كل حي من العرب بلى نعيماً وعيشاً خصباً دون الحي الآخر، فإن الحي المتبدى يكون أغلب له وأقدر عليه إذا تكافأ في القوة والعدد: سنة الله في خلقه.

(82) كلام ابن خلدون هنا دقيق في العلاقة بين الشجاعة والإقدام للناس الأقرب من البداوة نتيجة الشدة والتربية إضافة إلى أن أهل البادية أكثر اعتماداً على أنفسهم وجهداً في الحياة هروباً من شطط العيش كما أن هناك عوامل أخرى مساعدة لهذا الأمر منها أن الداحل بالحضارة مفهوم الحياة لديه مختلف. ومن ثم مفهوم الشخصية والتضامن مع الآخرين لديه أقل ممن لدى الأكثر بداوة ومفهوم التضامن هذا أعاد صياغته دور كايم بمفهومي التضامن العنصري والآثري.





## 17 في أن الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك

وذلك لأننا قدمنا أن العصبية بها تكون الحماية والمدافعة والمطالبة وكل أمر يُجتمع عليه، وقدمنا أن الآدميين بالطبيعة الإنسانية يحتاجون في كل اجتماع إلى وازع وحاكم يزع بعضهم عن بعض، فلا بد أن يكون متغلباً عليهم بتلك العصبية، وإلا لم تتم قدرته على ذلك. وهذا التغلب هو الملك، وهو أمر زائد على الرياسة، لأن الرياسة إنما هو سؤدد وصاحبها متبوع، وليس له عليهم قهر في أحكامه، وأما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر. وصاحب العصبية إذا بلغ إلى رتبة طلب ما فوقها، فإذا بلغ رتبة السؤدد والأتباع ووجد السبيل إلى التغلب والقهر لا يتركه لأنه مطلوب النفس. ولا يتم اقتدارها عليه إلا بالعصبية التي يكون بها متبوعاً. فالتغلب الملكي غاية للعصبية كما رأيت.

ثم إن القبيل الواحد وإن كانت فيه بيوتات متفرقة وعصبيات متعددة فلا بد من عصبية تكون أقوى من جميعها تغلبها وتستتبعها وتلتحم جميع العصبيات فيها، وتصير كأنها عصبية واحدة كبرى، وإلا وقع الافتراق المفضي إلى الاختلاف والتنازع: (وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ).

ثم إذا حصل التغلب بتلك العصبية على قومها طلبت بطبعها التغلب على أهل عصبية أخرى بعيدة عنها. فإن كافاتهما أو مانعتها كانوا أقتالاً وأنظاراً، ولكل واحدة منهما التغلب على حوزتها وقومها، شأن القبائل والأمم المفترقة في العالم، وإن غلبتها واستتبعتها التحمت بها أيضاً. وزادتها قوة في التغلب إلى قوتها، وطلبت غاية من التغلب والتحكم أعلى من الغاية الأولى وأبعد. وهكذا دائماً حتى تكافئ بقوتها قوة الدولة. فإن أدركت الدولة في هرمها ولم يكن لها ممانع من أولياء الدولة أهل العصبيات استولت عليها وانتزعت الأمر من





يدها، وصار الملك أجمع لها، وإن انتهت إلى قوتها ولم يقارن ذلك هرم الدولة وإنما قارن حاجتها إلى الاستظهار بأهل العصبيات أنظمتها الدولة في أوليائها تستظهر بها على ما يعن من مقاصدها، وذلك ملك آخر دون الملك المستبد. فقد ظهر أن الملك هو غاية العصبية وأنها إذا بلغت إلى غايتها حصل للقبيلة الملك، إما بالاستبداد أو بالمظاهرة على حسب ما يسعه الوقت المقارن لذلك. وإن عاقها عن بلوغ الغاية عوائق كما نبينه وقت في مقامها إلى أن يقضي الله بأمره.





## 18 في أن من عوائق الملك حصول الترف وانغماس القبيلة في النعيم

وسبب ذلك أن القبيل إذا غلبت بعصبيتها بعض الغلب استولت على النعمة بمقداره وشاركت أهل النعم والخصب في نعمتهم وخصبهم، وضربت معهم في ذلك بسهم وحصّة بمقدار غلبها واستظهار الدولة بها. فإن كانت الدولة من القوة بحيث لا يطمع أحد في انتزاع أمرها ولا مشاركتها فيه أذعن ذلك القبيل لولايتها، والقنوع بما يسوغون من نعمتها ويشركون فيه من جبايتها، ولم تسهم آمالهم إلى شيء من منازع الملك ولا أسبابه، إنما همتهم النعيم والكسب وخصب العيش والسكون في ظل الدولة إلا الدعة والراحة والأخذ بمذاهب الملك في المباني والملابس، والاستكثار من ذلك والتأنق فيه بمقدار ما حصل من الرياش والترف وما يدعو إليه من توابع ذلك، فتذهب خشونة البداوة وتضعف العصبية والبسالة، ويتنعمون فيما آتاهم الله من البسطة، وتنشأ بنوهم وأعقابهم في مثل ذلك من الترف عن خدمة أنفسهم وولاية حاجاتهم، ويستكفون عن سائر الأمور الضرورية في العصبية، حتى يصير ذلك خلقاً لهم وسجية. فتتقص عصبيتهم وبسالته في الأجيال بعدهم بتعاقبهم إلى أن تنقرض العصبية فيأذنون بالانقراض. وعلى قدر ترفهم ونعمتهم يكون إشرافهم على الفناء فضلاً عن الملك، فإن عوارض الترف والفرق في النعيم كاسر من سورة العصبية التي بها التغلب. وإذا انقرضت العصبية قصر القبيل عن المدافعة والحماية، فضلاً عن المطالبة، والتهتمهم الأمم سواهم. فقد تبين أن الترف من عوائق الملك. والله يؤتي ملكه من يشاء.







## 19 في أن من عواقب الملك حصول المذلة للقبيل والانقياد إلى سواهم

وسبب ذلك أن المذلة والانقياد كاسران لسورة العنصية وشدتها، فإن انقيادهم ومذلتهم دليل على فقدانها، فما رثموا للمذلة حتى عجزوا عن المدافعة، ومن عجز عن المدافعة فأولى أن يكون عاجزاً عن المقاومة والمطالبة<sup>(83)</sup>.

فالعنصية وأنها هي التي تكون بها المدافعة والمقاومة والحماية والمطالبة، وأن من فقدوها عجز عن جميع ذلك كله، ويلحق بهذا الفصل فيما يوجب المذلة للقبيل شأن المفارم والضرائب. فإن القبيل الفارمين ما أعطوا اليد من ذلك حتى رضوا بالمذلة فيه، لأن في المفارم والضرائب ضيماً ومذلة لا تحتملها النفوس الأبية إلا إذا استهونت عن القتل والتلف، وأن عصبيتها حينئذ ضعيفة عن المدافعة والحماية ومن كانت عصبيته لا تدفع عنه الضيم فكيف له بالمقاومة والمطالبة وقد حصل له الانقياد للذل، والمذلة عاتقة كما قدمناه. ومنه قوله - صلى الله عليه وسلم - في شأن الحرث لما رأى سكة المحراث في بعض دور الأنصار: « ما دخلت هذه دار قوم إلا دخلهم الذل »، فهو دليل صريح

(83) واعتبر ذلك في بني إسرائيل لما دعاهم موسى عليه السلام إلى ملك الشام، وأخبرهم بأن الله قد كتب لهم ملكها، كيف عجزوا عن ذلك، وقالوا (إِنْ فِيهَا قُوَّةٌ جَبَّارِينَ وَكُنَّا أَنْ نَخْلُهَا حَتَّى يَخْرُجُوا مِنْهَا) . أي يخرجهم الله تعالى منها بضرب من قدرته غير عصبيتها وتكون من مميزاتك يا موسى. ولما عزم عليهم لهوا وارتكبوا المصيان وقالوا له: (فَانْهَبْ أَنْتَ وَرَبِّكَ فَهَانَا) . وما ذلك إلا لما آتسوا من أنفسهم من المعجز من المقاومة والمطالبة كما تقتضيه الآية، وما يؤثر في تفسيرها، وذلك بما حصل فيهم من خلق الانقياد وما رثموا من الذل للقبيل أحقاباً حتى تعبت العنصية منهم جملة، مع أنهم لم يؤمنوا حق الإيمان بما أخبرهم به موسى من أن الشام لهم. وأن العمالة الذين كانوا بأرضهم، فريستهم بحكم من الله شره لهم. فالقصوروا عن ذلك وعجزوا تعويلاً على ما علموا من أنفسهم من المعجز من المطالبة، لما حصل لهم من خلق المذلة وطمعوا فيما أخبرهم به نبيهم من ذلك وما أمرهم به، فعاقتهم الله بالنتية، وهو أنهم تاهوا في فقر من الأرض ما بين الشام ومصر أربعين سنة لم يأتوا فيها لعمريان . ولا نزلوا مصر ولا خالطوا بشراً . كما قصه القرآن، لعلظة العمالة بالشام والقبيل بمصر عليهم، لمعجزهم عن مقاومتهم كما زعموه ويظهر من مساق الآية ومفهومها أن حكمة ذلك التيه مقصودة، وهي قضاء الجيل اللين خرجوا من قبضة الذل والقهر والقوة، وتخلقوا به، وأفسدوا من عصبيتهم، حتى نشأ في ذلك التيه جيل آخر عزيز لا يعرف الأحكام القهر ولا يسأم بالمذلة، فضأت له بذلك عصبية أخرى اقتدرت بها على المطالبة والتقليب، ويظهر من ذلك أن الأريمين ستة أهل ما يأتي فيها قضاء حيل ونشأة آخر، سبحانه الحكيم العليم المقدمة ص 497-498.





على أن المغرم موجب للمذلة. هذا إلى ما يصحب ذل المغارم من خلق المكر  
والخديعة بسبب ملكة القهر. فإذا رأيت القبيل بالمغارم في ريقه من الذل<sup>(84)</sup>  
فلا تطمعن لها بمُلك آخر الدهر.

(84) العلاقة بين الزراعة والمعرم أن المزارع يحتاج في معظم أحيائه إلى الاقتراض والالتزام مع الآخرين لتحسين  
الحصاد، وهذا الاقتراض والالتزام في أحوال كثيرة يؤدي إلى الخضوع والمذلة لصاحب القرض.





## 20 في أن من علامات الملك التنافس في الخلال الحميدة وبالعكس

لما كان الملك طبيعياً للإنسان لما فيه من طبيعة الاجتماع كما قلناه، وكان الإنسان أقرب إلى خلال الخير من خلال الشر بأصل فطرته وقوته الناطقة العاقلة، لأن الشر إنما جاء من قبل القوى الحيوانية التي فيه، وأما من حيث هو إنسان فهو إلى الخير وخاله أقرب، والملك والسياسة إنما كانا له من حيث هو إنسان، لأنها خاصة للإنسان لا للحيوان، فإذا خلال الخير فيه هي التي تناسب السياسة والملك، إذ الخير هو المناسب للسياسة. وقد ذكرنا أن المجد له أصل ينبني عليه، وتتحقق به حقيقة وهو العصبية والعشير، وهرع يتم وجوده ويكمّله وهو الخلال. وإذا كان الملك غاية للعصبية فهو غاية لفرعها ومتمماتها، وهي الخلال، لأن وجوده دون متمماته كوجود شخص مقطوع الأعضاء أو ظهوره عرياناً بين الناس. وإذا كان وجود العصبية فقط من غير انتحال الخلال الحميدة نقصاً في أهل البيوت والأحساب، فما ظنك بأهل الملك الذي هو غاية لكل مجد ونهاية لكل حسب<sup>(85)</sup>.

وأيضاً فالسياسة والملك هي كفالة للخلق وخلافة لله في العباد لتنفيذ أحكامه فيهم، وأحكام الله في خلقه وعباده إنما هي بالخير ومراعاة المصالح كما تشهد به الشرائع، وأحكام البشر إنما هي من الجهل والشيطان بخلاف قدرة الله سبحانه وقدره. فإنه فاعل للخير والشر معاً ومقدرهما إذ لا فاعل سواه. فمن حصلت له العصبية الكفيلة بالقدرة وأوتست منه خلال الخير

(85) يبنى المجد في أساسه على إتمام مكارم الأخلاق خاصة لصاحب الملك، وهذا ما أكدّه ابن خلدون، ولكن لهذا الموضوع أكثر سؤال يثار هل هذا خاص بالعرب أم جميع الشعوب ما هي الشعوب التي تتشابه معهم في ذلك، والسؤال الآخر هل الانصاف بالخلال خاص بمصر ابن خلدون واستقراراته وهل ينطبق على الملك في عصرنا الحالي وهل هذه الصفات بنظام الملوك أم هي عامة لكافة أنواع السلطات والرتاسلات.





المناسبة لتنفيذ أحكام الله في خلقه فقد تهيأ للخلافة في العباد وكفالة الخلق، ووجدت فيه الصلاحية لذلك. وهذا البرهان أوثق من الأول وأصح مبنى. فقد تبين أن خلال الخير شاهدة بوجود الملك لمن وجدت له العصبية.

فإذا نظرنا في أهل العصبية ومن حصل لهم الغلب على كثير من النواحي والأمم، فوجدناهم يتنافسون في الخير وخلاله من الكرم والعفو عن الزلات، والاحتمال من غير القادر، والقرى للضيوف، وحمل الكل، وكسب المعدم، والصبر على المكاره، والوفاء بالعهد، وبذل الأموال في صون الأعراس وتعظيم الشريعة، وإجلال العلماء الحاملين لها، والوقوف عندما يحددونه لهم من فعل أو ترك، وحسن الظن بهم، واعتقاد أهل الدين والتبرك بهم، ورغبة الدعاء منهم، والحياء من الأكابر والمشايخ وتوقيرهم وإجلالهم، والانقياد إلى الحق مع الداعي إليه، وإنصاف المستضعفين من أنفسهم والتبذل في أحوالهم، والانقياد للحق، والتواضع للمسكين، واستماع شكوى المستغيثين، والتدين بالشرائع والعبادات، والقيام عليها وعلى أسبابها، والتجافي على الفدر والمكر والخديعة ونقض العهد وأمثال ذلك، علمنا أن هذه خلق السياسة قد حصلت لديهم، واستحقوا بها أن يكونوا ساسة لمن تحت أيديهم، أو على العموم، وأنه خير ساقه الله تعالى إليهم مناسب لعصبيتهم وغلبهم، وليس ذلك سدى فيهم، ولا وجد عبثاً منهم، والملك أنسب المراتب والخيرات لعصبيتهم، فعلمنا بذلك أن الله تأذن لهم بالملك وساقه إليهم. وبالعكس من ذلك إذا تأذن الله بانقراض الملك من أمة حملهم على ارتكاب المذمومات، وانتحال الرذائل، وسلوك طرقها، فتفقد الفضائل السياسية منهم جملة<sup>(86)</sup>، ولا تزال في انتقاص

(86) يرى ابن خلدون أن الصفات الحمسة مثل الوفاء بالعهد وبذل الأموال وتعظيم الشريعة، والانقياد للحق هي الفضائل السياسية وهي السياسة، وأن فقدانها هو فقدان للفضائل السياسية وهذا مبداء مثالي للسياسة بناءً على ابن خلدون من القيم الإسلامية يتعارض مع المفهوم السياسي في المدارس الغربية التي تنطلق من آراء مدرسة موير وميكافيل وأمثالهم والذين ينطلقون من مفاهيم نفعية وانتهازية في الحصول على السلطة والسيطرة عليها على أن ما ذكره ابن خلدون من مثالية بناءً على استخدامه للسلطة نتيجة التقيؤ المطلق الذي يصل لحد القداسة أحياناً





إلى أن يخرج الملك من أيديهم، ويتبدل به سواهم ليكون نعيماً عليهم في سلب ما كان الله قد أتاهاهم من الملك، وجعل في أيديهم من الخير: (وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا). واستقرئ ذلك وتتبعه في الأمم السابقة تجد كثيراً مما قلناه ورسومناه، والله يخلق ما يشاء ويختار.

واعلم أن من خلال الكمال التي يتنافس فيها القبائل أولو العصبية وتكون شهادة لهم بالملك، إكرام العلماء والصالحين والأشراف وأهل الأحساب وأنصاف التجار والغرباء وإنزال الناس منازلهم. وذلك أن إكرام القبائل وأهل العصبية والمشاثر لمن يناهضهم في الشرف ويجاذبهم حبيل المشير والعصبية ويشاركهم في اتساع الجاه أمر طليعي يحمل عليه في الأكثر الرغبة في الجاه أو المخافة من قوم المُكرَّم أو التماس مثلها منه. وأما أمثال هؤلاء ممن ليس لهم عصبية تتقى ولا جاه يرتجى فيندفع الشك في شأن كرامتهم ويتمغض القصد فيهم أنه للمجد، وانتعال الكمال في الخلال والإقبال على السياسة بالكلية. لأن إكرام أقتاله وأمثاله ضروري في السياسة الخاصة بين قبيله ونظرائه<sup>(87)</sup>، وإكرام الطارئين من أهل الفضائل والخصوصيات كمال في السياسة العامة. فالصالحون للدين والعلماء والتجار للترغيب حتى تتم المنفعة بما في أيديهم والغرباء من مكارم الأخلاق، وإنزال الناس منازلهم من الإنصاف وهو من العدل، فيعلم بوجود ذلك من عصبية انتماؤهم للسياسة

(87) عند تحليل نظرية ابن خلدون في بناء المجد والوصول للملك يصع له درجات من قبيلة وعصبية وعدم الخصوع ثم تصاف باقي التحلل الحيدة حتى تجتمع له القلوب وتصح له. ويطبق هذه النظرية على نماذج ملوك ودول عديدة هي المشرق والمغرب لكن هذا الأمر ليس على استمرارية وتتابعه هناك ممن حصل الملك بدون تلك العصبية والصمات مثل الحاجب المنصور وابن طولون والإشيدى وغيرهم. وإن كان ابن خلدون يرى أن هؤلاء يجرون مجرى الملوك لأمتائهم. والحقيقة أن رأي ابن خلدون ينطبق إذا كان المجتمع الذي يتحدث عنه يمتد في بناء السياسي على القبيلة وسلطتها. كبلاد المغرب في عصره ودولتي الإسلام الأولى الأموية والعباسية ومن فيلهما الحلامة الراشدة. أما إذا كان المجتمع فيه درجة من التخصر كمجتمع الأندلس أو مصر فإن قيمة التجمع القبلي والعصبية القبلية محدودة لأن التخصر يشق نظم علاقات جديدة تؤثر على الناس يتراجع معها الدور القبلي ومناقضه ونظم صراعه.





العامّة وهي الملك، وأن الله قد تأذن بوجودها فيهم لوجود علاماتها. ولهذا كان أول ما يذهب من القبيل أهل الملك إذا تأذن الله تعالى بسلب ملكهم وسلطانهم إكرام هذا الصنف من الخلق. فإذا رأيت أنه قد ذهب من أمة من الأمم فاعلم أن الفضائل قد أخذت في الذهاب عنهم، وارتقب زوال الملك منهم: (وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ) والله تعالى أعلم.





## 21 في أنه إذا كانت الأمة وحشية كان ملكها أوسع

وذلك لأنهم أقدر على التغلب والاستبداد كما قلناه، واستعباد الطوائف، لقدرتهم على محاربة الأمم سواهم، ولأنهم يتنزلون من الأهليين منزلة المفترس من الحيوانات العجم<sup>(88)</sup>. وانظر ما يحكى في ذلك عن عمر رضي الله عنه لما بُوع وقام يحرض الناس على العراق فقال: «إن الحجاز ليس لكم بدار إلا على النجعة ولا يقوى عليه أهله إلا بذلك، أين القراء المهاجرون عن موعد الله، سيروا في الأرض التي وعدكم الله في الكتاب أن يورثكموها فقال: (لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ) واعتبر ذلك أيضا بحال العرب السالفة من قبل مثل التبابعة وحمير، كيف كانوا يخطون من اليمن إلى المغرب مرة وإلى العراق والهند أخرى ولم يكن ذلك لغير العرب من الأمم<sup>(89)</sup>.

وهذا شأن هذه الأمم الوحشية فلذلك تكون دولتهم أوسع نطاقا، وأبعد من مراكزها نهاية. (وَاللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ) وهو الواحد القهار لا شريك له<sup>(90)</sup>.

(88) هؤلاء المتوحشون ليس لهم وطن يرتاضون منه، ولا بلد يحنحون إليه فتسبب الأقطار والمواطن إليهم على السواء. فلهذا لا يقتصر على ملكة قطرهم وما جاورهم من البلاد ولا يقفون عند حدود أممهم بل يطفرون إلى الأقاليم البعيدة ويتغلبون على الأمم النائية.

(89) يرى ابن خلدون أن العرب منذ قديم زمانهم أشد الأمم وحشية لذا كانت مهمتهم بالملك أوسع حيث وصلوا المغرب في عرب أراضيهم والهند في شرقها وهذا أقصى ما يمكن الوصول إليه في عصرهم، وقارن ذلك بما ملكته مملكتي فارس والروم التي كان ملكهم غير بعيد من مركز حضارتهم.

(90) الحقيقة أن أمة العقول وهي أمة وحشية حسب مفهوم ابن خلدون احتلت في أحد عصورها نصف العالم القديم واحتلت نصف أوروبا وروسيا والهند ومعظم بلاد العرب.



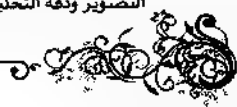


في أن الملك إذا ذهب من بعض الشعوب من أمة فلا بد من عودته  
إلى شعب آخر منها ما دامت لهم العصبية

والسبب في ذلك أن الملك إنما حصل لهم بعد سورة الغلب والإذعان لهم من  
سائر الأمم سواهم، فيتمتعون منهم المباشرون للأمر الحاملون لسرير الملك.  
ولا يكون ذلك لجميعهم لما هم عليه من الكثرة التي يضيق عنها نطاق المزاحمة  
والغيرة التي تجدد أنوف كثير من المتطاولين للرتبة، فإذا تعين أولئك القائمون  
بالدولة انغمسوا في النعيم، وغرقوا في بحر الترف والخصب، واستعبدوا  
إخوانهم من ذلك الجيل، وأنفقوهم في وجوه الدولة ومذاهبها. وبقي الذين  
بُعدوا عن الأمر وكُبِّحوا عن المشاركة في ظل من عز الدولة التي شاركوها  
بنسبهم، وبمنجاة من الهرم لبعدهم عن الترف وأسبابه، فإذا استولت على  
الأولين الأيام، وأباد خضراءهم الهرم فطبختهم الدولة، وأكل الدهر عليهم  
وشرب، بما أرهف النعيم من حدهم واشتقت غريزة الترف من مائهم، وبلغوا  
غايتهم من طبيعة التمدن الإنساني والتغلب السياسي.

كانت حينئذ عصبية الآخرين موفورة<sup>(91)</sup>، وسورة غلبهم من الكاسر محفوظة،  
وشارتهم في الغلب معلومة، فتسمو أمالهم إلى الملك الذي كانوا ممنوعين منه  
بالقوة الغالبة من جنس عصبيتهم، وترتفع المنازعة لما عرف من غلبهم،  
فيستولون على الأمر ويصير إليهم. وكذا يتفق فيهم مع من بقي أيضاً منتبذاً  
عنه من عشائر أمتهم. فلا يزال الملك ملجأ في الأمة إلى أن تنكسر سورة

(91) إذا كان إسهام دوركايم في دراسة ظاهرة الانتحار وتأكيد على شيئية الظاهرة الاجتماعية وأن هناك آثاراً غير  
مردية وهو الأثر الاجتماعي، يؤثر في الانتحار، فإن إضافة ابن خلدون الاجتماعية تتركز في العصبية، فالعصبية منظومة  
اجتماعية ترتبط بالدم والنظام المحدد والعلاقات المتداخلة والمتدرجة. لذا هي مفهوم معقد ودو أبعاد اجتماعية يربطها  
ابن خلدون بالإنسان ك مخلوق له جانب حسي من جهة وله جانب أخلاقي من جهة أخرى، إنه تحليل علمي يجمع بين رومة  
التصوير ودقة التحليل وتعقيدات النفس البشرية وعلاقتها الاجتماعية وعبقورية ابن خلدون







العصبية منها أو يفتنى سائر عشائرها، سنة الله في الحياة الدنيا، (وَالْآخِرَةُ  
عِنْدَ رَبِّكَ لِلْمُتَّقِينَ<sup>35</sup>).

واعتبر هذا بما وقع في العرب لما انقرض ملك عاد قام به من بعدهم  
إخوانهم من ثمود، ومن بعدهم إخوانهم العمالة، ومن بعدهم إخوانهم من  
حمير، ومن بعدهم إخوانهم التباينة من حمير أيضا، ومن بعدهم الأذواء  
كذلك، ثم جاءت الدولة لمضر. وكذا الفرس لما انقرض أمر الكينية ملك من  
بعدهم الساسانية، حتى تأذن الله بانقراضهم أجمع بالإسلام. وكذا اليونانيون  
انقرض أمرهم وانتقل إلى إخوانهم من الروم.

وأصل هذا كله إنما يكون بالعصبية، وهي متفاوتة في الأجيال، والمُلك يُخلقه  
الترف ويذهب، كما سنذكره بعد. فإذا انقرضت دولة فإنما يتناول الأمر منهم  
من له عصبية مشاركة لعصبيتهم التي عرف لها التسليم والانقياد، وأونس  
منها الغلب لجميع العصبيات، وذلك إنما يوجد في النسب القريب منهم، لأن  
تفاوت العصبية بحسب ما قرب من ذلك النسب التي هي فيه أو بعد. حتى إذا  
وقع في العالم تبدل كبير من تحويل ملة أو ذهاب عمران أو ما شاء الله من  
قدرته، فحينئذ يخرج عن ذلك الجيل إلى الجيل الذي يأذن الله بقيامه بذلك  
التبدل، كما وقع لمضر حين غلبوا على الأمم والدول وأخذوا الأمر من أيدي  
أهل العالم، بعد أن كانوا مكبوحين عنه أحقاباً.





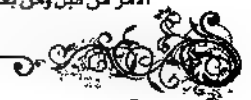
## في أن المظلوم مولع أبداً بالاعتداء بالغالب في شعاره وزية ونحلته وسائر أحواله وعوائده

والسبب في ذلك أن النفس أبداً تعتقد الكمال فيمن غلبها وانقادت إليه: إما نظره بالكمال بما وقر عندها من تعظيمه، أو لما تقالظ به من أن انقيادها ليس لغلب طبيعي إنما هو لكمال الغالب، فإذا غالطت بذلك واتصل لها حصل اعتقاداً، فانتحلت جميع مذاهب الغالب وتشبهت به، وذلك هو الاعتداء، أو لما تراه، والله أعلم، من أن غلب الغالب لها ليس بعصية ولا قوة بأس، وإنما هو بما انتحله من العوائد والمذاهب، تقالط أيضاً بذلك عن الغلب، وهذا راجع للأول. ولذلك ترى المظلوم يتشبه أبداً بالغالب في ملبسه ومركبه وسلاحه في اتخاذها وأشكالها، بل وفي سائر أحواله<sup>(92)</sup>. وانظر ذلك في الأبناء مع آبائهم كيف تجدهم متشبهين بهم دائماً، وما ذلك إلا لاعتقادهم الكمال فيهم. وانظر إلى كل قطر من الأقطار كيف يغلب على أهله زي الحامية وجند السلطان في الأكثر لأنهم الغالبون لهم، حتى إنه إذا كانت أمة تجاور أخرى ولها الغلب عليها فيسرى إليهم من هذا التشبه والاعتداء حظ كبير. كما هو في الأندلس لهذا العهد مع أمم الجلائقة<sup>(93)</sup>، فإنك تجدهم يتشبهون بهم في ملابسههم وشاراتهم. والكثير من عوائدهم وأحوالهم، حتى في رسم التماثيل في الجدران والمصانع والبيوت، حتى لقد يستشعر عن ذلك الناظر يعين الحكمة أنه من

(92) ما يؤكد عليه ابن خلدون هنا هو أحد نظريات التفسير الاجتماعي ويدخل ضمن دراسات التفسير الاجتماعي بآثر العزو والانتشار، ويمكن إجراء تحليل تفصيلي لعوامل التفسير من خلال التغيرات الاجتماعية العميقة تأتي من أسباب كبيرة وعميقة، وهي هناك تتمثل بالعوامل الكبرى مثل عوامل التقليد للغالب أو تقليد أصحاب السلطة والملوك كأهم أسماط التفسير.

(93) يذكر ابن خلدون أحد صور تقليد الغالب في أمم الجلائقة التي عاصرها ابن خلدون في الأندلس وكانت هذه في أواخر عصر المسلمين في الأندلس. حيث كانت مملكة غرناطة فقط، وكيف أن المسلمين بدأوا يفتدون طبائع أمم الشمال، تقلد المالب الأمم المنتصرة في طباعها فالتقليد للغالب سنة تضطرر لمعوم البشر، تراها اليوم تتحدد والله

الأمر من قبل ومن بعد.





علامات الاستيلاء والأمر لله، وتأمل في هذا سر قولهم: « العامة على دين الملك» فإنه من يابه، إذ الملك غالب لمن تحت يده، والرعية مقتدون به لاعتقاد الكمال فيه اعتقاد الأبناء بأبائهم والمتعلمين بمعلميهم، والله العليم الحكيم، وبه سبحانه وتعالى التوفيق.





والسبب في ذلك والله أعلم بما يحصل في النفوس من التكاسل إذا ملك أمرها عليها وصارت بالاستعباد آلة لسواها وعالة عليهم، فيقصر الأمل ويضعف التماسك والاعتماد إنما هو عن جدّة الأمل وما يحدث عنه من النشاط في القوى الحيوانية . فإذا ذهب الأمل بالتكاسل وذهب ما يدعو إليه من الأحوال وكانت العصبية ذاهبة بالغلب الحاصل عليهم، تناقص عمرانهم وتلاشت مكاسبهم ومساعدتهم، وعجزوا عن المداخلة عن أنفسهم، بما خضد القلب من شوكتهم، فأصبحوا مغلبين لكل مُتَغَلِّب وطعمة لكل أكل، وسواء كانوا حصلوا على غايتهم من الملك أو لم يحصلوا<sup>(94)</sup> .

وفيه والله أعلم سر آخر وهو أن الإنسان رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له، والرئيس إذا غلب على رياسته وكبح عن غاية عزه تكاسل حتى عن شبع بطنه ورى كبده، وهذا موجود في أخلاق الأناسي . ولقد يقال مثله في الحيوانات المفترسة، وإنها لا تسافد إذا كانت في ملكة الأدميين فلا يزال هذا القبيل المملوك عليه أمره في تناقص واضمحلال إلى أن يأخذهم الفناء والبقاء لله وحده.

واعتبر ذلك في أمة الفرس كيف كانت قد ملأت العالم كثرة، ولما هزيت حاميتهم في أيام العرب، بقي منهم كثير وأكثر من الكثير، يقال إن سعداً أحصى ما وراء المدائن فكانوا مائة ألف وسبعة وثلاثين ألفاً، منهم سبعة وثلاثون ألفاً

(94) رأي ابن خلدون هذا ليس على إطلاقه حيث هناك أمم تصمحل وأمم تمود وتحكم وهذا يختلف من حال لأخرى خاصة مع وجود الدولة القومية، والقوى المحتملة، ولنا في شعب فلسطين أقوى مثال فرغم بطش اليهود وتأمر الدول وضعف الإمكانيات إلا أن مطالبهم لا زالت راسخة وقوتهم متجددة وتحقيق آمالهم يتقرب يوماً بعد يوم أنه كما يقال شعب الحباريين.





رب بيت، ولما تحصلوا في ملكة العرب وقبضة القهر لم يكن بقاؤهم إلا قليلا، ودثروا كأن لم يكونوا، ولا تحسبن أن ذلك لظلم نزل بهم أو عدوان شملهم، فملكه الإسلام في العدل ما علمت، وإنما هي طبيعة في الإنسان إذا غلب على أمره، وصار آلة لغيره.

ولهذا إنما تدعن للرق في الغالب أمم السودان لنقص الإنسانية فيهم، وقربهم من عرض الحيوانات العجم كما قلنا. أو من يرجو بانتظامه في ربة الرق حصول ربة أو إفاضة مال أو عن كما يقع لممالك الترك بالمشرق والعلاج من الجلالة والإفرنجية بالأندلس، فإن العادة جارية باستخلاص الدولة لهم. فلا يأنفون من الرق لما يأمرونه من الجاه والرتبة باصطفاء الدولة. والله سبحانه وتعالى أعلم، وبه التوفيق<sup>(95)</sup>.

(95) هذا الاستدراك من ابن خلدون عجيب، حتى وأن فسره تفسيرات مختلفة ومتباينة والملاحظ أن الانظام أو الاصمحلال يرتبط بعوامل عديدة طبيعة الشعوب أحد أسبابها .. إلا أن الظروف الأخرى أثر كبير في ذلك.





## 25 في أن العرب لا يتغلبون إلا على البسائط

وذلك أنهم<sup>(96)</sup> بطبيعة التوحش الذي فيهم أهل انتهاب وحيث ينتهبون ما قدروا عليه من غير مغالبة ولا ركوب خطر ويضرون إلى منتجعهم بالقفر، ولا يذهبون إلى المزاحفة والمعاربة إلا إذا دفعوا بذلك عن أنفسهم. فكل معقل أو مستصعب عليهم فهم تاركوه إلى ما يسهل عنه، ولا يعرضون له، والقبائل الممتنعة عليهم بأوعار الجبال بمنجاة من عيثهم وفسادهم، لأنهم لا يتسمنون إليهم الهضاب، ولا يركبون الصعاب، ولا يحاولون الخطر، وأما البسائط متى اقتدروا عليها بفقدان الحامية وضعف الدولة فهي نهب لهم وطعمة لأكلهم، يرددون عليها الغارة والنهب والزحف لسهولة عليها، إلى أن يصبح أهلها مغلبين لهم، ثم يتعاورونهم باختلاف الأيدي وانحراف السياسة، إلى أن ينقرض عمرانهم. والله قادر على خلقه، وهو الواحد القهار لا رب غيره.

(96) العرب من مفهوم ابن خلدون هنا يعني الإمبراطور والقوم الذي يمدد الذي يؤكد ذلك. ويتضح ذلك من سياق النص.





## 26 في أن العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب

والسبب في ذلك أنهم أمة وحشية باستحكام عوائد التوحش وأسبابه فيهم، فصار لهم خلقا وجبلة، وكان عندهم ملذوذ لما فيه من الخروج عن ربقه الحكم، وعدم الانقياد للسياسة. وهذه الطبيعة منافية للعمران ومناقضة له. فغاية الأحوال العادية كلها عندهم الرحلة والتقلب، وذلك مناقض للسكن الذي به العمران ومناف له: فالحجر مثلا إنما حاجتهم إليه ليعمدوا به خيامهم ويتخذوا الأوتاد منه لبيوتهم، فيخربون السقف عليه لذلك. فصارت طبيعة وجودهم منافية للبناء الذي هو أصل العمران. هذا في حالهم على العموم<sup>(97)</sup>.

وأیضا فطبيعتهم انتهاب ما في أيدي الناس، وأن رزقهم في ظلال رماحهم، وليس عندهم في أخذ أموال الناس حد ينتهون إليه، بل كلما امتدت أعينهم إلى مال أو متاع أو ماعون انتهبوه، فإذا تم اقتدارهم على ذلك بالتقلب والملك بطلت السياسة في حفظ أموال الناس وخرب العمران.

وأیضا فلأنهم يتلفون على أهل الأعمال من الصنائع والحرف أعمالهم، لا يرون لها قيمة ولا قسطا من الأجر والثمن، والأعمال كما سنذكره هي أصل المكاسب وحقيقتها<sup>(98)</sup>، وإذا هسدت الأعمال وصارت مجانا. ضعفت الآمال في

(97) العرب في هذا المفهوم لدى ابن خلدون يقصد بهم الأعراب، فهم مادة العرب وأصلهم، والدين يكون مصدر رزقهم الفزو والغزو للعواضر متلف للحضارة والتمدن.

(98) الأعمال هي أصل المكاسب وحقيقتها: هذا نص اقتصادي تقيس يشابه في بطلته نظرية كينز التي تعتمد على التشغيل الكلي للعاملين والتي أنقذت الاقتصاد العالمي بعد الكساد العالمي العظيم عام 1929م، فالأعمال هي مرجعية الريح، ومركز ترابط المجتمع وإذا اضمحلت بدأ الكساد في المجتمع، وعلى الرغم من أن كينز اهتم بالتشغيل بدل نظرية آدم سميث الكلاسيكية بالاقتصاد وابن خلدون ربط العمل بعدم الهجوم عليه وتدميرته من الفزو إلا أن نتيجة النظريتين واحدة بدون العمل يحصل الكساد ومن ثم يفسد العمران. مع ملاحظة أننا نظرية كينز تهتم بالتشغيل بأي طريقة حتى لو هي إثارة الحروب وصناعة السلام بينما رأي ابن خلدون ذلك بُعد اقتصادي واجتماعي ( أنظر كتاب جديد في مقدمة ابن خلدون ص 108).





المكاسب، وانقبضت الأيدي عن العمل، وايدّعر المساكن<sup>(99)</sup>، وفسد العمران.

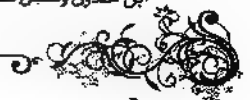
وأيضاً فإنهم ليست لهم عناية بالأحكام وزجر الناس عن المفساد ودفاع بعضهم عن بعض، إنما همهم ما يأخذونه من أموال الناس نهبا أو مفرما، فإذا توصلوا إلى ذلك وحصلوا عليه أعرضوا عما بعده من تسديد أحوالهم والنظر في مصالحهم وقهر بعضهم عن أغراض المفساد. وربما فرضوا العقوبات في الأموال حرصاً على تحصيل الفائدة والجباية والاستكثار منها كما هو شأنهم، وذلك ليس بمغن في دفع المفساد وزجر المتعرض لها، بل يكون ذلك زائداً فيها لاستسهال الفرم في جانب حصول الفرض، فتبقى الرعايا في ملكتهم كأنها فوضى دون حكم. والفوضى مهلكة للبشر مفسدة للعمران، بما ذكرناه من أن وجود الملك خاصة طبيعية للإنسان لا يستقيم وجودهم واجتماعهم إلا بها، وتقدم ذلك أول الفصل<sup>(100)</sup>.

وأيضاً فهم متنافسون في الرياسة، وهل أن يسلم أحد منهم الأمر لغيره ولو كان أباه أو أخاه أو كبير عشيرته، إلا في الأقل وعلى كره من أجل الحياء، فيتعبد الحكام منهم والأمراء، وتختلف الأيدي على الرعية في الجباية والأحكام، فيفسد العمران وينتقض. قال الأعرابي الواقد على عبد الملك لما سألته عن الحجاج وأراد الثناء عليه عنده بحسن السياسة والعمران، فقال: «تركته يظلم وحده».

وانظر إلى ما ملكوه وتقلبوا عليه من الأوطان من لدن الخليفة كيف تقوض عمرانه، وأقفر ساكنه، ويدلت الأرض فيه غير الأرض، فاليمين قرارهم خراب

(99) ايدّعر المساكن: أي تفرق.

(100) يمس رأى ابن خلدون هذا ما شاهده من غزو الأعراب من قبائل بني ملال وبني سليم وغيرهما القادمة من الجزيرة العربية نتيجة القحط. فيها للمغرب العربي نهاية القرن الخامس الهجري وما بعده، تلك الحقبة التي أثرت في المغرب في تلك الفترة وما بعدها وكانت أحد أسباب تدعيم الحياة في المغرب وضعف عواصمه، استبصر بهذا التمييز ابن خلدون وسجل تحليلاته.







إلا قليلا من الأمصار، وعراق العرب كذلك قد خرب عمرانته الذي كان للفرس أجمع، والشام لهذا العهد كذلك<sup>(101)</sup>، وإفريقية والمغرب لما جاز إليها بنو هلال وبنو سليم منذ أول المائة الخامسة وتمرسوا بها لثلاثمائة وخمسين من السنين قد لحق بها وعادت بسائطه خرابا كلها، بعد أن كان ما بين السودان والبحر الرومي كله عمراننا، تشهد بذلك آثار العمران فيه من المعالم وتماثيل البناء وشواهد القرى والمدن والله يرث الأرض ومن عليها وهو خير الوارثين<sup>(102)</sup>.

(101) سبب خراب الشام والعراق تعاقب الحكام الضعفاء وتجرئتها لدويلات ثم هجوم الممولى عليها ومن بعدهم التتار وليس كما حيث في المغرب العربي كما يبتأ من آثار القبائل البدوية.  
(102) كما أن ابن خلدون يملك استبصاراً كبيراً في تحليل الأسباب إلا أنه وقع في أحادية السبب - تصحيم أثر السبب الواحد - مثل رأيه بين عمران البلاد والعرب، وكأنه تناسى حصارات أقامها العرب في دمشق وبعداد والقاهرة وغيرها، لذا لا بد من التمييز بين العرب كأمة فيهم المتحضر والبدوية، وبين العرب الأعراب وصغارهم كما في هذا الفصل والذي بعده ودور كل منهم.





27 في أن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصيغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة<sup>(103)</sup>

والسبب في ذلك أنهم لخلق التوحش الذي فيههم أصعب الأمم انقياداً بعضهم لبعض للغلظة والأنتفة وبعد الهمة والمنافسة في الرياسة، فقلما تجتمع أهواؤهم. فإذا كان الدين بالنبوة أو الولاية كان الوازع لهم من أنفسهم، وذهب خلق الكبر والمنافسة منهم، فسهل انقيادهم واجتماعهم. وذلك بما يشملهم من الدين المذهب للغلظة والأنتفة الوازع عن التحاسد والتنافس. فإذا كان فيهم النبي أو الولي الذي يبعثهم على القيام بأمر الله، ويذهب عنهم مذمومات الأخلاق ويأخذهم بمحمودها، ويؤلف كلمتهم لإظهار الحق، تم اجتماعهم وحصل لهم التغلب والملك، وهم مع ذلك أسرع الناس قبولاً للحق والهدى، لسلامة طباعهم عن عوج الملكات وبراءتها من ذميم الأخلاق، إلا ما كان من خلق التوحش القريب المعاناة المتهيب لقبول الخير، ببقائه على الفطرة الأولى وبعده عما يتطبع في النفوس من قبيح العوائد وسوء الملكات، فإن «كل مولود يولد على الفطرة» كما ورد في الحديث.

(103) يذكر ابن خلدون في المقول أن أسباب عديدة لحصول الملك للعرب، ولكن لا يحال ضمن هذا الفصل إلا أثر الصيغة الدينية والولاية الدينية وتنظيم ابن خلدون في هذا الفصل أن العرب بما أنهم أقرب إلى التوحش وأبعد عن الحضارة فإن قبولهم بالانقياد صعب ولا يحدث إلا بسبب أكثر منهم وقوى مثل الصيغة الدينية أو ولاية قوية، أما من يرون أنهم يستطيعوا أن لا منقادوا إليه يفعلون ذلك، وهذا جزء من قانون المعاينة التي يستخدمه ابن خلدون





## 28 في أن العرب أبعد الأمم عن سياسة الملك

والسبب في ذلك أنهم أكثر بداءة من سائر الأمم، وأبعد مجالا في القفر، وأغنى عن حاجات التلوث وحبوبها لاعتيادهم الشظف وخشونة العيش، فاستغنوا عن غيرهم، فصعب انقياد بعضهم لبعض لإيلافهم ذلك وللتوحش، ورئيسهم محتاج إليهم غالبا للعصية التي بها المدافعة، فكان مضطرا إلى إحسان ملكتهم وترك مراغمتهم، لئلا يختل عليه شأن عصبيته، فيكون فيها هلاكه وهلاكهم، وسياسة الملك والسلطان تقتضي أن يكون السائس وازعاً بالقهر، وإلا لم تستقم سياسته.

وأيضاً فإن من طبيعتهم كما قدمناه أخذ ما في أيدي الناس خاصة والتجاني عما سوى ذلك من الأحكام بينهم ودفاع بعضهم عن بعض. فإذا ملكوا أمة من الأمم جعلوا غاية ملكهم الانتفاع بأخذ ما في أيديهم وتركوا ما سوى ذلك من الأحكام بينهم. وربما جعلوا المقويات على المفساد في الأموال حرصاً على تكثير الجبايات وتحصيل الفوائد. فلا يكون ذلك وازعاً وربما يكون باعثاً بحسب الأغراض الباعثة على المفساد، واستهانة ما يعطي من ماله في جانب غرضه، فتنمو المفساد بذلك ويقع تخريب العمران، فتبقى تلك الأمة كأنها فوضى مستطيلة أيدي بعضها على بعض. فلا يستقيم لها عمران، وتغرب سريعا، شأن الفوضى، كما قدمناه<sup>(104)</sup>.

فبعدت طباع العرب لذلك كله عن سياسة الملك. وإنما يصيرون إليها بعد

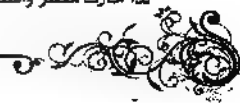
(104) يصح ابن خلدون - هذا بطريقة غير مباشرة - عوامل بناء الدول وهي عدم أخذ ما في أيدي الناس، وعدم تكثير الجبايات وتحصيل الفوائد، مینتشر الأمان ومع الفوضى. وهذه الأمور من أمور السياسة التي يجهلها الأعراب لأنهم يمالحون الأمور وفق ساطلتهم ووفق حاجاتهم الأولية المنطلقة من عصبيتهم صد غيرهم واندفاعهم إلى الحصول على ما يروونه غنمة .





انقلاب طباعهم، وتبدلها بصيغة دينية تمحو ذلك منهم، وتجعل الوازع لهم من أنفسهم، وتحملهم على دفاع الناس بعضهم عن بعض كما ذكرناه، واعتبر ذلك بدولتهم في الملة، لما شيد لهم الدين السياسة بالشرعية وأحكامها المراعية لمصالح العمران ظاهراً وباطناً، وتتابع فيها الخلفاء، عظم حينئذ ملكهم وقوى سلطانهم. وقد يحصل لهم في بعض الأحيان غلبة على الدول المستضعفة كما في المغرب لهذا العهد، فلا يكون مآله وغايته إلا تخريب ما يستولون عليه من العمران كما قدمناه<sup>(105)</sup> (وَاللَّهُ يُؤْتِي مَلِكَهُ مَن يَشَاءُ).

(105) يقصد ما أوقفته قبائل بني هلال وبني سليم من خراب، وكانت قبائل عربية لم تختلط بحصارة قدمت من الجزيرة نتيجة المحاعة وانقطاع المطر سنوات متتالية حتى قيل ماتت ثلث الناس، وهاجر ثلث الناس، وبقي ثلث الناس لذا حازت مصر واستولت على شمال إفريقيا كما قدمنا.





## 29 في أن البوادي من القبائل والعصائب مغلوبون لأهل الأمصار

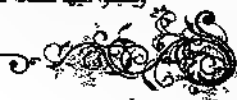
قد تقدم لنا أن عمران البادية ناقص عن الحواضر والأمصار، لأن الأمور الضرورية في العمران ليس كلها موجودة لأهل البدو، وإنما توجد لديهم في مواطنهم أمور الفلاح، ومواردها معدومة ومعظمها الصنائع، فلا توجد لديهم بالكلية، من نجار وخياط وحداد وأمثال ذلك مما يقيم لهم ضروريات معاشهم في المفلح وغيره. وكذا الدنانير والدراهم مفقودة لديهم، وإنما بأيديهم أعواضها من مغل الزراعة وأعيان الحيوان أو فضلاته ألباناً وأوباراً وأشعاراً وإهاباً مما يحتاج إليه أهل الأمصار، فيعوضونهم عنه بالدنانير والدراهم، إلا أن حاجتهم إلى الأمصار في الضروري وحاجة أهل الأمصار إليهم في الحاجي الكمالي. فهم محتاجون إلى الأمصار بطبيعة وجودهم، فما داموا في البادية ولم يحصل لهم ملك أو استيلاء على الأمصار فهم محتاجون إلى أهلها ويتصرفون في مصالحهم وطاعتهم متى دعوه إلى ذلك، وطالبوهم به، وإن كان في المصر ملك كان خضوعهم وطاعتهم لغلب الملك. وإن لم يكن في المصر ملك فلا بد فيه من رئاسة ونوع استبداد من بعض أهله على الباقين وإلا انتقض عمراناه. وذلك الرئيس يحملهم على طاعته والسعي في مصالحه. إما طوعاً ببذل المال لهم، ثم ببذل لهم ما يحتاجون إليه من الضروريات في مصره فيستقيم عمرانهم، وإما كرهاً إن تمت قدرته على ذلك ولو بالتفريق بينهم، حتى يحصل له جانب منهم يغالب به الباقين، فيضطر الباقون إلى طاعته بما يتوقعون لذلك من فساد عمرانهم. وربما لا يسعهم مفارقة تلك النواحي إلى جهات أخرى، لأن كل الجهات معمور بالبدو الذين غلبوا عليها





ومنعوها من غيرهم، فلا يجد هؤلاء ملجأ إلى طاعة لمصر<sup>(106)</sup> .  
فهم بالضرورة مغلوبون لأهل الأمصار، والله قاهر فوق عباده ، وهو الواحد  
الأحد القهار.

(106) يمكن الاستكشاف من تحليل ابن حلدون أنه يرى أن هناك متصلاً بدوياً حضرياً تسير فيه المجتمعات والبدو يحتاجون إلى الحضرة وهذا هو القانون العام إلا في حالات ضعف العواصر. ولطمع البدو فيها فإبهم يسيطرون عليها ويميثوا فيها فساداً كما تقدم أو يهدونها ويؤدي ذلك إلى الخوف وقلة البصائع وعدم الارتهاق.





١٦٦

## الفصل الثالث

في الدول العامة والملك والخلافة  
والمراتب السلطانية وما يعرض  
في ذلك كله من الأحوال وفيه

المراتب

3









## 1 في أن الملك والدولة العامة(\*) إنما يحصلان بالقبيل والعصبية

وذلك أنا قررنا في الباب الأول أن المغالبة والممانعة إنما تكون بالعصبية لما فيها من النعرة والتزامر واستماتة كل واحد منهم دون صاحبه. ثم إن الملك منصب شريف ملذوذ يشتمل على جميع الخيرات الدنيوية والشهوات البدنية والملاذ النفسانية فيقع فيه التناقض غالباً، وقل أن يسلمه أحد لصاحبه إلا إذا غلب عليه، فتقع المنازعة وتفضي إلى الحرب والقتال والمغالبة، وشيء منها لا يقع إلا بالعصبية كما ذكرناه آنفاً. وهذا الأمر بعيد عن أفهام الجمهور بالجملة ومتناسون له، لأنهم نسوا عهد تمهيد الدولة منذ أولها، وطال أمد مرباهم في الحضارة وتعاقبهم فيها جيلاً بعد جيل، فلا يعرفون ما فعل الله أول الدولة، إنما يدركون أصحاب الدولة وقد استحكمت صبغتهم، ووقع التسليم لهم، والاستغناء عن العصبية في تمهيد أمرهم، ولا يعرفون كيف كان الأمر من أوله، وما لقي أولهم من المتاعب دونه وخصوصاً أهل الأندلس في نسيان هذه العصبية وأثرها لطول الأمد واستغنائهم في الغالب عن قوة العصبية بما تلاشى وطنهم وخلا من المعائب<sup>(107)</sup>. والله قادر على ما يشاء، وهو بكل شيء عليم.

(\*) الدولة العامة أي الدولة المستقلة، تمييزاً لها عن الدولة التابعة لدولة أو سلطة أخرى.

(107) الحقيقة هناك علاقة عكسية بين التحضر والعصبية فكلما زاد التحضر تقل العصبية القبلية وربما تتشكل أنماط من التمصب الأخرى أو الترابطات القبلية والارتباطات بمفاهيم تنمو في المجتمع وتزدهر، وفي أحيان كثيرة تنشأ الاتهامات والطموحات الفردية مع ضعف العصبية والروابط الأخرى، وحديث ابن خلدون عن أهل الأندلس ينطبق على معظم الدول المعاصرة خاصة مع مفهوم الدولة القومية المعاصر.





والسبب في ذلك أن الدول العامة في أولها يصعب على النفوس الانقياد لها إلا بقوة قوية من القلب، للغرابة وأن الناس لم يألفوا ملكها ولا اعتادوه فإذا استقرت الرياسة في أهل النصاب المخصوص بالملك في الدولة وتوارثوه واحداً بعد آخر في أعقاب كثيرين ودول متعاقبة نسيت النفوس شأن الأولية، واستحكمت لأهل ذلك النصاب صيغة الرياسة، ورسخ في العقائد دين الانقياد لهم والتسليم، وقاتل الناس معهم على أمرهم قتالهم على العقائد الإيمانية. فلم يحتاجوا حينئذ في أمرهم إلى كبير عصابة، بل كان ملاعتها كتاب من الله لا يبدل ولا يعلم خلافه. ولأمر ما يوضع الكلام في الإمامة آخر الكلام على العقائد الإيمانية (108)، كأنه من جملة عقودها. ويكون استظهارهم حينئذ على سلطانهم ودولتهم المخصوصة أما بالموالي والمصطنعين الذين نشئوا في ظل العصبية وغيرها وإما بالمصائب الخارجين عن نسبها الداخلين في ولايتها.

ومثل هذا وقع لبني العباس، فإن عصبية العرب كانت فسدت لمهد دولة المعتصم وابنه الواثق، واستظهارهم بعد ذلك إنما كان بالموالي من العجم والترك والديلم والسلجوقية وغيرهم (109). ثم تقلب العجم الأولياء على النواحي وتقلص ظل الدولة فلم تكن تعدو أعمال بغداد، حتى زحف إليها الديلم وملكوها، وصار الخلائق في حكمهم، ثم انقرض أمرهم وملك السلجوقية من بعدهم فصاروا في

(108) التمكن في هذا النص يوضح أن ابن خلدون لا يرى إضافة الإمامة للعقائد الإيمانية إنما لها أبواب أخرى ربما تكون من باب سبئية أو السياسة الشرعية.

(109) هناك فرق بين وزارة العجم -الفرس ووزارة الترك، حيث أن العجم يميلون إلى العلم والثقافة والعمارة، والبحث عن المنور ولهم شيئاً من الشعبية والتعصب لمذهبيهم بينما الترك يميلون إلى الجندية والحرم والعسكرية والاستقلال بالملك. وهذا من أسرار اتحاد المعارف والعلوم من عهد المعتصم وما بعده حيث أحل الترك هي صلب الدولة وسلطانها. انظر للتفصيل مظهر الاسلام للأستاذ أحمد أمين.





حكمهم، ثم انقرض أمرهم وزحف آخر التتار فقتلوا الخليفة ومحووا رسم الدولة. فبهذه العصبية يكون تمهيد الدولة وحمايتها من أولها، وقد ظن البعض أن حامية الدول بإطلاق هم الجند أهل العطاء المفروض مع الأهلة، كما ذكر ذلك صاحب كتاب «سراج الملوك» وكلامه لا يتناول تأسيس الدول العامة في أولها، وإنما مخصوص بالدول الأخيرة بعد التمهيد واستقرار الملك في النصاب واستحكام الصبغة لأهله. فالرجل إنما أدرك الدولة عند هرمها وخلق جدتها ورجوعها إلى الاستظهار بالموالي والصنائع، ثم إلى المستخدمين من ورائهم بالأجر على المدافعة. ولم ير إلا سلطاناً مستبداً بالملك عن عشائره، قد استحكمت له صبغة الاستبداد منذ عهد الدولة وبقية العصبية<sup>(110)</sup>. فهو لذلك لا ينازع فيه، ويستعين على أمره بالأجراء من المرتزقة، فأطلق القول في ذلك، ولم يتفطن لكيفية الأمر منذ أول الدولة وأنه لا يتم إلا لأهل العصبية. فتفطن أنت له وأفهم سر الله فيه. «وَاللَّهُ يُوْتِي مُلْكَهُ مَنْ يَشَاءُ».

(110) هذا الكلام لآمن خلدون من عجائب عبقريته السياسية فعلية ترك من عملوا مع القائد يكاد يكون هاتوناً بشرياً للقادة وهو التصحية بالجيل الذي بنى سواء من أهل العصبية أو غيرها. نجد ذلك في معظم الدول المعاصرة كيف ينمرد القائد بأصحابه الذين حملوا معه الراية وضحوا بكل شيء من أجل الدولة، وكيف يجاهيهم. وربما يؤدبهم ويقرب أناس يقتاتون على الأرزاق ويميشون بالتملق ويتفلسون المجاملة.





### 3 في أنه يحدث لبعض أهل النصاب الملكي دولة تستغني عن العصبية

وذلك أنه إذا كان لعصبيته غلب كبير على الأمم والأجيال وفي نفوس القائمين بأمره من أهل القاصية إذعان لهم وانقياد، فإذا نزع إليهم هذا الخارج وانتبذ عن مقر ملكه ومنبت عزه، اشتملوا عليه وقاموا بأمره وظاهروه على شأنه وعُتوا بتمهيد دولته، يرجون استقراره في نصابه، وتناوله الأمر من يد أعياصه، وجزاء لهم على مظاهرتهم باصطفائهم لترتب الملك وخططه من وزارة أو قيادة أو ولاية ثغر، ولا يطمعون في مشاركته في شيء من سلطانه، تسليماً لعصبيته وانقياداً لما استحكم له ولقومه من صبغة الغلب في العالم، وعقدية إيمانية استقرت في الإذعان لهم، فلوراموها معه أو دونه لزلزلت الأرض زلزالها.

وهكذا كما وقع للأداسة بالمغرب الأقصى والعبيديين بإفريقية ومصر، لما انتبذ الطالبيون من المشرق إلى القاصية، وابتعدوا عن مقر الخلافة، فخرجوا بقاصية من المغرب ودعوا لأنفسهم، وقام بأمرهم البرابرة مرة بعد أخرى، فأوربة ومغيلة للأداسة وكتامة وصنهاجة وهوارة للعبيديين، فشيدوا دولتهم ومهدوا بعصائبهم أمرهم، واقتطعوا من ممالك العباسيين المغرب كله ثم إفريقية، ولم يزل ظل الدولة<sup>(111)</sup> يتقلص وظل العبيديين يمتد إلى أن ملكوا مصر والشام والحجاز، وقاسموهم في الممالك الإسلامية شق الأبلême. وهؤلاء البرابرة القائمون بالدولة مع ذلك كلهم مسلمون للعبيديين أمرهم مذعنون للمكهم. وإنما كانوا يتنافسون في الرتبة عندهم خاصة.. فلم يزل الملك في أعقابهم إلى أن انقرضت دولة العرب بأسرها. (وَاللَّهِ يَحْكُمُ لَا مُعَقَّبَ لِحُكْمِهِ).

(111) يرى ابن خلدون أن الدولة العبيدية دولة عربية من آل البيت ترجع إلى نسل فاطمة الزهراء (رضي الله عنها )

وأن سبهم لها ليس إساءة كما يرى معظم مؤرخي الإسلام





## في أن الدولة العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين إما من نبوة أو دعوة حق

4

وذلك لأن الملك إنما يحصل بالتغلب، والتغلب إنما يكون بالعصبية واتفاق الأهواء على المطالبة. وجمع القلوب وتأليفها إنما يكون بمعونة من الله في إقامة دينه. قال تعالى: (لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَّا أَلَفْتُ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ). وسره أن القلوب إذا تداعت إلى أهواء الباطل والميل إلى الدنيا حصل التنافس وفشا الخلاف<sup>(112)</sup>، وإذا انصرفت إلى الحق ورفضت الدنيا والباطل وأقبلت على الله اتحدت وجهتها، فذهب التنافس، وقل الخلاف، وحسن التعاون والتعاقد، واتسع نطاق الكلمة لذلك، فعظمت الدولة، كما نبين لك بعد إن شاء الله سبحانه وتعالى، وبه التوفيق لا رب سواه.

(112) هذا الرأي ليس على إطلاقه فهناك أمم قديمة وحديثة قامت وسادت واتفاقها على دنيا لا على دين، وإن كانت الأمم ذات الدعوة الدينية غالباً ما تقتصر إذا تماوت القوى المادية أما ما حدث في صدر الإسلام من انتصار للمسلمين في صدر الإسلام على فارس والروم فهو استثناء مرتبط بخصائص هذا الدين ویركة إشعال النبوة وصديق إيمان الصحابة والتابعين وقد يتكرر ذلك في حالات أو أوقلت نادرة من التاريخ وهذا الرأي سينكره ويؤكد ابن خلدون لاحقاً.





5 في أن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة

العصبية التي كانت لها من عددها

والسبب في ذلك كما قدمناه أن الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية وتقرّد الوجهة إلى الحق، فإذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء، لأن الوجهة واحدة والمطلوب متساو عندهم، وهم مستميتون عليه، وأهل الدولة التي هم طالبوها وإن كانوا أضماهم فأغراضهم متباينة بالباطل، وتخاذلهم لتقية الموت حاصل، فلا يقاومونهم وإن كانوا أكثر منهم، بل يغلبون عليهم ويعاجلهم الفناء بما فيهم من الترف والذل كما قدمناه.

وهكذا كما وقع للعرب صدر الإسلام في الفتوحات، فكانت جيوش المسلمين بالقادسية واليرموك بضعا وثلاثين ألفا في كل معسكر، وجموع فارس مائة وعشرين ألفا بالقادسية، وجموع هرقل على ما قاله الواقدي أربعمئة ألف، فلم يقف للعرب أحد من الجانبين، وهزمهم وغلبهم على ما بأيديهم.

واعتبر ذلك إذا حالت صبغة الدين وفسدت، كيف ينتقص الأمر ويصير الغلب على نسبة العصبية وحدها دون زيادة الدين، فيغلب الدولة من كانت تحت يدها من المصائب المكافئة لها أو الزائدة القوة عليها الذين غلبتهم بمضاغة الدين لقوتها ولو كانوا أكثر عصبية منها وأشدّ بداءة. وإن كانوا من حيث العصبية والبداءة أشدّ منهم، فلما خلوا عن تلك الصبغة الدينية ينقص الأمر ويضعف والله غالب على أمره (113).

(113) وهو ما، التسلّم يرتب ابن خلدون قوة الأثر وعصبية أولًا العصبية الدينية، ثم العصبية القبلية، وترتبط لاوي بمرو

لإيمان والانتماء للرسالة وترتبط العصبية العائلية بحجم المصيبة وقوة ملاحمها وشدة بدائها





## 6 في أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم

وهذا لما قدمناه من أن كل أمر تحمل عليه الكافة فلا بد له من العصبية. وفي الحديث الصحيح كما مر. « ما بعث الله نبيا إلا في منعة من قومه ». وإذا كان هذا في الأنبياء وهم أولى الناس بخرق العوائد، فما ظنك بغيرهم ألا تخرق له العادة في الغلب بغير عصبية (114) .

ومن هذا الباب أحوال الثوار القائمين بتغيير المنكر من العامة والفقهاء. فإن كثيرا من المنتحلين للعبادة وسلوك طرق الذين يذهبون إلى القيام على أهل الجور من الأمراء داعين إلى تغيير المنكر والنهي عنه، والأمر بالمعروف، رجاء في الشواب عليه من الله، فيكثر أتباعهم والمتشبثون بهم من الفوغاء والدهماء ويعرضون أنفسهم في ذلك للمهالك، وأكثرهم يهلكون في تلك السبيل مأزورين غير مأجورين، لأن الله سبحانه لم يكتب ذلك عليهم، وإنما أمر به حيث تكون القدرة عليه، قال صلى الله عليه وسلم: « من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه ». وأحوال الملوك والدول راسخة قوية لا يزحزحها ويهدم بناءها إلا المطالبة القوية التي من ورائها عصبية القبائل والعشائر كما قدمناه.

وهكذا كان حال الأنبياء عليهم الصلاة والسلام في دعوتهم إلى الله بالمعاشير والمصائب، وهم المؤيدون من الله بالكون كله لو شاء، لكنه إنما أجرى الأمور على مستقر العادة والله حكيم عليم (115) .

(114) كلام ابن خلدون هنا يحتاج تأمل لأننا نرى دعوات دينية أو عقائدية بدون عصبية. وربما يناسب مفهوم العصبية في عصره. أما الآن فإن هناك تجمعات أو جماعات تقوم مقام العصبية كالقومية والوطنية أو غيرها من الاتحادات. كما أن هناك دعوات دينية بدون عصبية إنما إتفاق على أفكار ومبادئ.

(115) من حكمة الله عز وجل أن يكون ما يحدث للأنبياء مثل ما يحدث لبشيرة البشر حتى يمكن للمؤمنين على مر الزمان الاقتداء بالأنبياء، وسرى المعجزات دلالة تثبت لأهلها هذا باستثناء معجزة المسلمين الخالدة وهو القرآن الكريم.





فإذا ذهب أحد من الناس هذا المذهب وكان فيه محقق قصر به الانفراد عن العصبية، فطاح في هوة الهلاك، وأما إن كان من الملبسين بذلك في طلب الرياسة، فأجدر أن تعوقه العوائق وتتقطع به المهالك، لأنه أمر الله لا يتم إلا برضاه وإعانتة والإخلاص له والنصيحة للمسلمين، ولا يشك في ذلك مسلم، ولا يرتاب فيه ذو بصيرة. ثم اقتدى بهذا العمل بعد كثير من الموسومين يأخذون أنفسهم بإقامة الحق ولا يعرفون ما يحتاجون إليه في إقامته من العصبية، ولا يشعرون بمغبية أمرهم ومآل أحوالهم، والذي يحتاج إليه في أمر هؤلاء. إما المداواة إن كانوا من أهل الجنون، وإما التكتيل بالقتل أو الضرب إن أحدثوا هرجا وإما إذاعة السخرية منهم وعدمهم من جملة الصفاعين<sup>(116)</sup>.

وأكثر المنتحلين لمثل هذا تجدهم موسوسين أو مجانين أو ملبسين يطلبون بمثل هذه الدعوة رياسة امتلأت بها جوانحهم وعجزوا عن التوصل إليها بشيء من أسبابها المادية، فيحسبون أن هذا من الأسباب البالغة بهم إلى ما يؤملونه من ذلك، ولا يحسبون ما ينالهم فيه من الهلكة، فيسرع إليهم القتل بما يحدثونه من الفتنة وتسوء عاقبة مكرهم<sup>(117)</sup>.

وأمثال ذلك كثير، والغلط فيه من الغفلة عن اعتبار العصبية في مثلها وأما إن كان التلبيس فأحرى ألا يتم له أمر، وأن ييؤء بإثمه، وذلك جزاء الظالمين. والله سبحانه وتعالى أعلم به التوفيق .

(116) ذكر ابن خلدون أمثلة عن هؤلاء خاصة في عصره في الأتكنس انظر ص 325.

(117) يرى منطق ابن خلدون لحكم العصبية مضطرباً بارتباط أي قوة بالعصبية ظروفها وحجمها، ومدى بداوتها وتحمس الناس حولها، ولنا أن نسأل: ما هو رابط الناس اليوم الذي يجعل الإنسان مؤثراً ومقبولاً، حتى يملك عصبية تجمع الناس حوله؟ وهل ما ذكره ابن خلدون حول أصحاب الإصلاح والدعوات ومآلهم لا زال قائماً.







## 7 في أن كل دولة لها حصّة من الممالك والأوطان لا تزيد عليها

والسبب في ذلك أن عصابة الدولة وقومها القائمين بها الممهدين لها لا بد من توزيعهم حصصاً على الممالك والثغور التي تصير إليهم، ويستولون عليها لحمايتها من العدو، وإمضاء أحكام الدولة فيها من جباية وردع وغير ذلك، فإذا توزعت العصابات كلها على الثغور والممالك فلا بد من نفاذ عددها، وقد بلغت الممالك حينئذ إلى حد يكون ثغراً للدولة: وتغماً لوطنها، ونطاقاً لمركز ملكها، فإن تكلفت الدولة بعد ذلك زيادة على ما بيدها بقى دون حامية وكان موضعاً لانتهاز الفرصة من العدو والمجاور، ويعود ويال ذلك على الدولة، بما يكون فيه من التجاسر وخرق سياج الهيبة.

وما كانت العصابة موفورة ولم ينفد عددها في توزيع الحصص على الثغور والنواحي، بقي في الدولة قوة على تناول ما وراء الغاية، حتى ينفصح نطاقها إلى غايته، والعلة الطبيعية في ذلك هي قوة المصيبة من سائر القوى الطبيعية<sup>(118)</sup>، وكل قوة يصدر عنها فعل من الأفعال فشأنها ذلك في فعلها. والدولة في مركزها أشد مما يكون في الطرف والنطاق. وإذا انتهت إلى النطاق الذي هو الغاية عجزت وأقصرت عما وراءه شأن الأشعة والأنوار إذا انبعثت من المراكز، والدوائر المنفسحة على سطح الماء من انقصر عليه<sup>(119)</sup>.

(118) يؤكد ابن خلدون الفطرة الجبرية للعصبة وأنها تحد أوجه القوى الطبيعية المؤثرة في المجتمع وهي محور دراسة ابن خلدون في مقدمته خاصة في هذا الفصل.

(119) ما يذكره ابن خلدون هنا في أن كل دولة لها حصّة من الممالك لا تزيد عنه أمر على الأغلب، فهناك دول تصطنع مما تحتله من أطم جيوشاً لتوسع ملكها، كما أن ذلك يرتبط بمدى وهي الدولة التي تم احتلالها، ولتأكيد ذلك انظر كيف كانت الدول الاستعمارية تستغل الشعوب التي احتلتها في توسعات جديدة لها كما استغلت بريطانيا الهند في تكوين جيوش لاحتلال العراق وفلسطين وغيرها، واستغلال فرنسا الجزائر ودول ساحل أفريقيا في حروبها العديدة، أما عند اعتبارها الدول المستعمرة تعتبر ضمن عصبة الدولة هذا يحتاج إلى إعادة قراءة ولا يستقيم مع نظرية ابن خلدون المرتبطة بالتمصّب على أساس القبيلة أو الحلف أو الدخالة، فما يحدث بين المستعمر والمُستعمر نظام جديد من العلاقة لم تشملته تحليلات ابن خلدون.



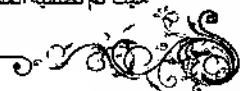


ثم إذا أدركها الهرم والضعف فإنما تأخذ في التناقص من جهة الأطراف ولا يزال المركز محفوظاً إلى أن يتأذن الله بانقراض الأمر جملة، فحينئذ يكون انقراض المركز. وإذا غلب على الدولة مركزها فلا ينفعها بقاء الأطراف والنطاق بل تضمحل لوقيتها، فإن المركز كالقلب الذي تتبع منه الروح، فإذا غلب القلب ومُلك انهزم جميع الأطراف.

وبالعكس من ذلك الدولة الرومية بالشام، لما كان مركزها القسطنطينية وغلبهم المسلمون بالشام تحيزوا إلى مركزهم بالقسطنطينية ولم يضرهم انتزاع الشام من أيديهم، فلم يزل ملكهم متصلاً بها إلى أن تأذن الله بانقراضه. وانظر أيضاً شأن العرب أول الإسلام لما كانت عصائبهم موفورة، كيف غلبوا على ما جاورهم من الشام والعراق ومصر لأسرع وقت، ثم تجاوزوا ذلك إلى ما وراءه من السند والحبيشة وإفريقية والمغرب، ثم إلى الأندلس، فلما تفرقوا حصصاً على الممالك والثغور، ونزلوها حامية، ونفذ عددهم في تلك التوزيعات، أقصروا عن الفتوحات بعد، وانتهى أمر الإسلام، ولم يتجاوز تلك الحدود، ومنها تراجعت الدولة، حتى تأذن الله بانقراضها<sup>(120)</sup>.

فهذا حال الدول من بعد ذلك، كل دولة على نسبة القائمين بها في القلة والكثرة وعند نفاد عددهم بالتوزيع ينقطع لهم الفتح والاستيلاء سنة الله في خلقه.

(120) مما يعبر المتوح الإسلامية عن غيرها هي طبيعة الدعوة والديانة التي ابقت الإسلام في موسى الناس حتى مع تغير الممالك من العرب إلى عيبرهم من الهند والسند وبارس وشمال أفريقيا وغيرها، ولم يستثنى من ذلك إلا الأندلس حيث تم تصفية المسلمين بالقوة بالطرده والتهميش عالياً وبالقنل أحياناً كما أكدته محاكم التفتيش ووثائق تلك المرحلة





## 8 فصل في أن عظم الدولة واتساع نطاقها وطول أمدتها على نسبة القائمين بها في القلة والكثرة

والسبب في ذلك أن الملك إنما يكون بالعصية وأهل العصية هم الحامية الذين ينزلون بممالك الدولة وأقطارها، وينقسمون عليها، فما كان من الدولة العامة قبيلها وأهل عصابتها أكثر، كانت أقوى وأكثر ممالك وأوطاناً، وكان ملكها أوسع لذلك.

واعتبر ذلك بالدول الإسلامية لما ألف الله كلمة العرب على الإسلام وكان عدد المسلمين في غزوة تبوك، آخر غزوات النبي - صلى الله عليه وسلم -، مائة ألف وعشرة آلاف من مضر وقحطان، ما بين فارس وراجل، إلى من أسلم منهم بعد ذلك إلى الوفاة، فلما توجهوا لطلب ما في أيدي الأمم من الملك لم يكن دونه حمى ولا وزر، فاستبيح حمى فارس والروم أهل الدولتين العظيمتين في العالم لعهدهم، والترك بالشرق، والإفرنجة والبربر بالغرب، والقوط بالأندلس وخطوا من الحجاز إلى السوس الأقصى، ومن اليمن إلى الترك بأقصى الشمال، واستولوا على الأقاليم السبعة<sup>(121)</sup>.

ثم انظر بعد ذلك دولة صنهاجة والموحدين مع العبّيين قبلهم، ثم انظر بعد ذلك دولة زناتة لما كان عددهم أقل من المصامدة قصر ملكهم عن ملك الموحدين لقصور عددهم عن عدد المصامدة منذ أول أمرهم.

وعلى هذه النسبة في أعداد المتغلبين لأول الملك يكون اتساع الدولة وقوتها. وأما طول أمدتها أيضاً فعلى تلك النسبة لأن عمر الحادث من قوة مزاجه، ومزاج الدول إنما هو بالعصية، فإذا كانت العصية قوية كان المزاج تابعا لها وكان

(121) الأقاليم السبعة والتي تشمل جميع أقاليم العالم في الجغرافيا القديمة عند الإريسمي وغيره وقد تم إضافة خريطة توضيحية توضح هذه الأقاليم وأممها في المصل الأول من هذه المقدمة.





أمد العمر طويلاً، والعصية إنما هي بكثرة العدد ووفوره كما قلناه. والسبب الصحيح في ذلك أن النقص إنما يبدو في الدولة من الأطراف، فإذا كانت ممالكها كثيرة كانت أطرافها بعيدة عن مركزها وكثيرة، وكل نقص يقع فلا بد له من زمن، فتكثر أزمان النقص لكثرة الممالك واختصاص كل واحد منها بنقص وزمان فيكون أمدها طويلاً.

وهكذا نسب الدول في أعمارها على نسبة القائمين بها: سنة الله التي قد خلت في عبادهم.





## فصل في أن الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب قل أن

### تستحكم فيها دولة

9

والسبب في ذلك اختلاف الآراء والأهواء.. وأن وراء كل رأي منها وهوى عصبية تمنع دونها، فيكثر الانتقاض على الدولة والخروج عليها في كل وقت، وإن كانت ذات عصبية، لأن كل عصبية ممن تحت يدها تظن في نفسها منعة وقوة.

وانظر ما وقع من ذلك بإفريقية والغرب منذ أول الإسلام ولهذا العهد، فإن ساكن هذه الأوطان من البربر أهل قبائل وعصبيات، فلم يغن فيهم الغلب الأول الذي كان لابن أبي سرح عليهم وعلى الإفرنجة شيئاً. وعاودوا بعد ذلك الثورة والردة مرة بعد أخرى، وعظم الإثخان من المسلمين فيهم. ولما استقر الدين عندهم عادوا إلى الثورة والخروج والأخذ بدين الخوارج مرات عديدة. قال ابن أبي زيد: ارتدت البرابرة بالمغرب اثنتي عشرة مرة. ولم تستقر كلمة الإسلام فيهم إلا لعهد ولاية موسى بن نصير فما بعده. وهذا معنى ما ينقل عن عمر أن إفريقية مفرقة لقلوب أهلها. إشارة إلى ما فيها من كثرة العصائب والقبائل الحاملة لهم على عدم الإذعان والانقياد. ولم يكن المراق لذلك العهد بتلك الصفة ولا الشام، فلما غلبهم المسلمون على الأمر انتزعوه من أيديهم لم يبق فيها ممانع ولا مشاق فطال أمر العرب في تمهيد الدولة بوطن إفريقية والمغرب. وكذلك كان الأمر بالشام لعهد بني إسرائيل.

وبعكس هذا أيضاً الأوطان الخالية من العصبيات يسهل تمهيد الدولة فيها، ويكون سلطانها وازعاً لقلّة الهرج والانتقاض، ولا تحتاج الدولة فيها إلى كثير من العصبية كما هو الشأن في مصر والشام لهذا العهد، إذ هي خلوة من القبائل والعصبيات كأن لم يكن الشام معدناً لهم كما قتلناه، فملك مصر في غاية الدعة والرسوخ لقلّة الخوارج وأهل العصائب، إنما هو سلطان ورعية، ودولتها قائمة





بملوك الترك وعصائهم يظليون على الأمر واحدا بعد واحد، وينتقل الأمر فيهم من منبت إلى منبت<sup>(122)</sup>.

فلا تظن أنه بغير عصاية فليس كذلك، وقد كان مبدؤه بعصاية إلا أنها قليلة وعلى قدر الحاجة، والله غني عن العالمين.

(122) عاش ابن حلدون في القرن الثامن الهجري، وتوفي في مطلع القرن التاسع، وكان يحكم مصر والشام في عصر ابن خلدون دولة المماليك وهم من الترك الذين كانوا جنداً وموالي لدى الأيوبيين ثم انتزعوا الملك منهم. والحقيقة أن دولة المماليك دولتين الأولى ملوكها من الترك والثانية ملوكها من الشركس الذي أحضرهم بعض ملوك الترك كجند ثم ملكوا الملك منهم وقد فصل المؤرخون المختصون في تلك الفترة بذلك. أما سبب امتتباب الأمن والملك لهم في تلك الفترة فله عاملان أساسيان الأول التحضر الذي تحولت له البلاد خاصة دلتا النيل من القاهرة إلى الاسكندرية وارتباطهم بالأرض والبردية ونظام وليس بالتجمع القبلي، والآخر أن نظام المماليك يركز على السيطرة على الحواضر وإدارة الأمن فيها وأحد الصرائب منها بينما التولحي والأطراف فيمتد على وضع متعهد يمثلهم يسيطر عليها ويدفع صرائب معلومة للدولة ويميب عنها في جمع الصرائب وأخذ اليأقي، لذا كان الأمان والدعة في الحواضر، وقلة الصعوط على الاطراف مما ساهم في الاستقرار واستمرت مثل هذه الأمور في عهد الدولة العثمانية.



## 10 في أن من طبيعة الملك الانفراد بالمجد

وذلك أن الملك كما قدمناه إنما هو بالعصبية . والعصبية متألفة من عصبات كثيرة تكون واحدة منها أقوى من الأخرى كلها فتغلبها وتستولي عليها، حتى تصيرها جميعاً في ضمنها، وبذلك يكون الاجتماع والغلب على الناس والدول، وسره أن العصبية العامة للقبيل هي مثل المزاج للمتكون<sup>(123)</sup>، والمزاج إنما يكون عن العنصر، وقد تبين في موضعه أن العناصر إذا اجتمعت متكافئة فلا يقع منها مزاج أصلاً، بل لا بد أن تكون واحدة منها هي الغالبة على الكل حتى تجمعها وتؤلفها وتصيرها عصبية، واحدة شاملة لجميع العصائب، وهي موجودة في ضمنها. وتلك العصبية الكبرى إنما تكون لقوم أهل بيت ورياسة فيهم، ولا بد أن يكون واحد منهم رئيساً لهم غالباً عليهم، فيتمتع رئيساً للعصبيات كلها لغلب منبئة لجميعها، وإذا تعين له ذلك فمن الطبيعة الحيوانية خلق الكبر والأنفة، فيأنف حينئذ من المساهمة والمشاركة في استباحتهم والتحكم فيهم ويجيء خلق التأنف الذي في طباع البشر مع ما تقتضيه السياسة من انفراد الحاكم، لفساد الكل باختلاف الحكام: (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا). فتجدع حينئذ أنوف العصبيات وتقلج شكائهم عن أن يسموا إلى مشاركته في التحكم وتقرع عصبيتهم عن ذلك<sup>(124)</sup>، وينفرد به ما استطاع، حتى لا يترك لأحد منهم في الأمر لا ناقة ولا جملاً، فينفرد بذلك المجد بكليته، ويدفعهم عن مساهمته، وقد يتم ذلك للأول من ملوك الدولة، وقد لا يتم إلا للثاني والثالث على قدر ممانعة العصبيات وقوتها. إلا أنه أمر لا بد منه في الدول: سنة الله التي قد خلت في عباده، والله تعالى أعلم.

(123) المزاج المتكون هو تعبير آخر لما يسمى بالعصر الحديث بالاتجاه العام والموقف، وإن كانت في العصر القبلي

بسبب الدم والعصبية للقبيل بدرجة أولى، بينما الاتجاه ينطلق من آراء المرد

(124) حتى هي الدولة التي ليس فيها عصبيات وأصحة نرى نزع الملك إلى التجبر والانفراد بالملك أساساً من صفاته لذا فهذه الصفة من صفات الملك، وتحدث بالمجتمعات سواء احتاج إلى أضعاف العصبيات التي أمامه إذا وجدت، أو أضعاف المنافسين والأقران الذين يناهسونه سواء أخذ تلك القوة من مال لهم أو منصب أو وجاهة أو غيرها، ومع الإنفراد تتم السيطرة على الرعية والرعايا والرعاغ.





## 11 في أن من طبيعة الملك الترف

وذلك أن الأمة إذا تغلبت وملك ما بأيدي أهل الملك قبلها كثر رياضها ونعمتها فتكثر عوائدهم، ويتجاوزون ضرورات العيش وخشونته إلى نواقله ورقته وزينته. ويذهبون إلى إتباع من قبلهم في عوائدهم وأحوالهم. وتصير لتلك النواقل عوائد ضرورية في تحصيلها، وينزعون مع ذلك إلى رقة الأحوال في المطاعم والملابس والفرش والآنية. ويتفاخرون في ذلك ويفخرون فيه غيرهم من الأمم، في أكل الطيب ولبس الأنيق وركوب الفاره، وينبغي خلفهم في ذلك سلفهم إلى آخر الدولة. وعلى قدر ملكهم يكون حظهم من ذلك، وترفعهم فيه، إلى أن يبلغوا من ذلك الغاية التي للدولة أن تبلغها بحسب قوتها وعوائدها من قبلها: سنة الله في خلقه. والله تعالى أعلم.







## 12 في أن من طبيعة الملك الدعة والسكون

وذلك أن الأمة لا يحصل لها الملك إلا بالمطالبة. والمطالبة غايتها الغلب والملك، وإذا حصلت الغاية انقضى السعي إليها. فإذا حصل الملك أقصروا عن المتاعب التي كانوا يتكلفونها في طلبه، وآثروا الراحة والسكون والدعة، ورجعوا إلى تحصيل ثمرات الملك من المباني والمساكن والملابس، فيبنون القصور، ويجرون المياه، ويفرسون الرياض، ويستمتعون بأحوال الدنيا، ويؤثرون الراحة على المتاعب، ويتأنقون في أحوال الملابس والمطاعم والأنية والفُرش ما استطاعوا، وبألفون ذلك ويورثونه من بعدهم من أجيالهم<sup>(107)</sup>. ولا يزال ذلك يتزايد فيهم إلى أن يتأذن الله بأمره، وهو خير الحاكمين والله تعالى أعلم.

(107) عند تتبع رؤية ابن خلدون في تحليل طبيعة الملك والتحصيل عليه وثمراته ذرى أنه يركز على الأمور المادية من مجد ومهبة وسلطان وتألق في أوجه الحياة من مباني ومساكن ومشرب ومليس، مما يؤكد على منهجية ابن خلدون وقراءته لأثر الأمور المادية وكيف تتطور مع قلة اهتمامه في العوامل الأخرى التي تؤثر في الملك سواء الثقافية أو الحضارية وهذا ما دعى بعض الكتاب يرون ابن خلدون أبو المادية الحقيقي.





## 13 في أنه إذا استحكمت طبيعة الملك من الانفراد بالمجد وحصول الترف والدعة

أقبلت الدولة على الهرم وبيانه من وجوه

الأول أنها تقتضي الانفراد بالمجد كما قلناه. وما كان المجد مشتركاً بين المصابة، وكان سعيهم له واحداً، كانت همهم في التغلب على الغير والذب عن الحوزة أسوة في طموحها وقوة شكاثها، ومرامهم إلى العز جميعاً، وهم يستطيعون الموت في بناء مجدهم ويؤثرون الهلكة على فسادهم، وإذا انفرد الواحد منهم بالمجد قرع عصبيتهم، وكبح من أعنتهم واستأثر بالأموال دونهم، فتكاسلوا عن الغزو، وفشل ريعهم، ورثموا المذلة والاستعباد، ثم ربي الجيل الثاني منهم على ذلك، يحسبون ما ينالهم من العطاء أجراً من السلطان لهم على الحماية والمعونة، لا يجري في عقولهم سواء، وقل أن يستأجر أحد نفسه على الموت، فيصير ذلك وهناً في الدولة، وخضداً من الشوكة، وتقبل به على مناحي الضعف والهرم لفساد العصبية بذهاب البأس من أهلها.

والوجه الثاني أن طبيعة الملك تقتضي الترف كما قدمناه، فتكثر عوائدهم وتزيد نفقاتهم على أعطياتهم، ولا يفي دخلهم بخرجهم، فالفقير منهم يهلك، والمترف يستغرق عطاءه بترقه<sup>(108)</sup>، ثم يزداد ذلك في أجيالهم المتأخرة إلى أن يقصر العطاء كله عن الترف وعوائده، وتمسهم الحاجة وتطالبهم ملوكهم بحصر نفقاتهم في الغز والحرب فلا يجدون وليجة عنها، فيوقعون بهم العقوبات، وينتزعون ما في أيدي الكثير منهم يستأثرون به عليهم، أو يؤثرون به أبناءهم وصنائع دولتهم، فيضعفونهم لذلك عن إقامة أحوالهم، ويضعف

(108) إشارة غير مباشرة على التباين الطبقي بين المقراء والأغنياء، وكيف تؤثر العصبية والمحمصيات في وجوده وتساميه. وتحتاج إلى دراسة هذا التباين في عصرنا حاصه إذا كان الدخل متعدد الأوجه والتباين واسعاً في المجتمع





صاحب الدولة بضعفهم، وأيضاً إذا كثر الترف في الدولة وصار عطاؤهم مقصراً عن حاجاتهم ونفقاتهم، احتاج صاحب الدولة الذي هو السلطان إلى الزيادة في أعطياتهم حتى يسد خللهم، ويزيح عنهم. والجباية مقدارها معلوم، ولا تزيد ولا تنقص، وإن زادت بما يستحدث من المكوس فيصير مقدارها بعد الزيادة محدوداً<sup>(109)</sup>. فإذا وزعت الجباية على الأعطيات وقد حدثت فيها الزيادة لكل واحد بما حدث من ترفهم وكثرة نفقاتهم، نقص عدد الحامية حينئذ عما كان قبل زيادة الأعطيات. ثم يعظم الترف وتكثر مقادير الأعطيات لذلك، فينقص عدد الحامية، وثالثاً ورابعاً إلى أن يعود العسكر إلى أقل الأعداد، فتضعف الحماية لذلك، وتسقط قوة الدولة ويتجاسر عليها من يجاورها من الدول أو من هوتحت يديها من القبائل والعصائب، ويأذن الله فيها بالقضاء الذي كتبه على خليقته.

وأيضاً فالترف مفسد للخلق بما يحصل في النفس من ألوان الشر والفسفة وعوائدها كما يأتي في فصل الحضارة، فتذهب منهم خلال الخير التي كانت علامة على الملك ودليلاً عليه، ويتصفون بما يناقضها من خلال الشر، فتكون علامة على الإدبار والانقراض بما جعل الله من ذلك في خليقته، وتأخذ الدولة مبادئ العطب، وتتضعف أحوالها وتنزل بها أمراض مزمنة من الهرم إلى أن يقضي عليها.

الوجه الثالث: أن طبيعة الملك تقتضي الدعة كما ذكرناه، وإذا اتخذوا الدعة والراحة مأثفاً وخلقاً صار لهم ذلك طبيعة وجبلة شأن العوائد كلها وإبلاؤها، فتربى أجيالهم الحادثة في غضارة العيش ومهاد الترف والدعة<sup>(110)</sup>، وينقلب

(109) إضافة إلى الترف هناك عوامل تؤثر في الصرف المالي وهو ما يسمى التضخم والذي يرتبط بارتفاع أسعار السلع والمواد الغذائية قياساً بالنقد المعروض مقابلها، وهذا سبب مباشر في رفع الأعطيات الذي يؤثر في قلة المخزون من النقد، وتقليل الحامية. وهي دورة متداخلة تؤدي كما ذكر ابن خلدون إلى ضعف الدولة.

(110) يتحدث ابن خلدون عن خلق الترف والدعة في عصره، ماذا سيقول ابن خلدون لو عاش بيننا، لو سمع بأنواع





خلق التوحش، وينسون عوائد البداوة التي كان بها الملك، من شدة البأس، وتعود الافتراس وركوب البيداء وهداية القمر، فلا يفرق بينهم وبين السوق من الحضر إلا في الثقافة والشارة، فتضعف حمايتهم ويذهب بأسهم، وتضعف شوكتهم، ويعود وبال ذلك على الدولة بما تلبس به من ثياب الهرم، ثم لا يزالون يتلونون بموائد الترف والحضارة والسكون والدعة ورقة الحاشية في جميع أحوالهم، وينغمسون فيها، وهم في ذلك يبعدون عن البداوة والخشونة، وينسلخون عنها شيئاً فشيئاً، وينسون خلق البسالة التي كانت بها الحماية والمدافعة، حتى يعودوا عيالا على حامية أخرى إن كانت لهم.

واعتبر ذلك في الدول التي أخبارها في الصحف لديك تجد ما قلته لك من ذلك صحيحاً من غير ريبة.

وربما يحدث في الدولة إذا طرقتها هذا الهرم بالترف والراحة أن يتخير صاحب الدولة أنصاراً وشيعة من غير جلدتهم ممن تعود الخشونة فيتخذهم جنداً يكون أصبر على الحرب وأقدر على معاناة الشدائد من الجوع والشظف، ويكون ذلك دواء للدولة من الهرم الذي عساه أن يطرقها حتى يأذن الله فيها بأمره (111).

الترف في هذا العصر، وماذا سيحدث له لو شلعت ذلك، وربما حكم على أولئك أنهم يعيشون في شظف عيش وشدة، إنها نسبة الحياة ونسبة التجهيم، وربما تأتي أجيال قادمة تحكم أننا نمش في شظف من الحياة وصموية فيها بمصرهم، وقد تنبيل الأحوال ليروا عصرنا هذا عصر ترف ورخاء. كل شيء ممكن في هذه الدنيا، ولكن مما يصعب حياة أجيالنا المعاصرة أنها يمكن أن ترى ويدين أي تكلفة أنواع عبيدة ومعقدة من الترف الذي لا يمكن الوصول إليه مما يؤدي إلى مشاكل عديدة أو جماعية، وربما يؤدي إلى سقوط الدول التي تحتل عنها ابن خلدون ولكن بطريقة أخرى ... والله الأمر من قبل ومن بعد.

(111) مثل دولة الترك في الشرق فإن غالب جنودها من الموالي من الترك فتتخير ملوكهم من أولئك الملوك المجلوبين إليهم فرساناً وجنداً فيكونوا أجراء في الحرب وأصبر على الشظف من أبناء الملوك اللذين قبلهم الذين ريو في النعيم والسلطان وظلة انظر ابن خلدون ص 535 وهذا أمر ملاحظ حتى الآن فلبناء البوادي والأرياف أكثر تحملاً للملح الشاق لذا نراهم أكثر تواجداً في الأماكن التي تحتاج ذلك كالأعمال العسكرية وأعمال النقل والعسكر.





## 14 في أن الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص

اعلم أن العمر الطبيعي للأشخاص على ما زعم الأطباء والمنجمون مائة وعشرون سنة<sup>(112)</sup>، وهي سنو القمر الكبرى عند المنجمين، ويختلف العمر في كل جيل بحسب القرات، فيزيد على هذا وينقص منه. فتكون أعمار بعض أهل القرات مائة تامة وبعضهم خمسين أو ثمانين أو سبعين على ما تقتضيه أدلة القرات عند الناظرين فيها. وأعمار هذه الملة ما بين الستين إلى السبعين كما في الحديث. ولا يزيد على العمر الطبيعي الذي هو مائة وعشرون إلا في الصور النادرة وعلى الأوضاع الغريبة من الفلك كما وقع في شأن نوح عليه السلام وقليل من قوم عاد وثمود. وأما أعمار الدول أيضا وإن كانت تختلف بحسب القرات إلا أن الدولة في الغالب لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال<sup>(113)</sup>، والجيل هو عمر شخص واحد من العمر الوسط، فيكون أربعين الذي هو انتهاء النمو والنشوء إلى غايته، قال تعالى: (حَتَّى إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً). ولهذا قلنا إن عمر الشخص الواحد هو عمر الجيل. ويؤيد ما ذكرناه في حكمة التيه الذي وقع في بني إسرائيل، وأن المقصود بالأربعين فيه ققاء الجيل الأحياء ونشأة جيل آخر لم يمهّدوا الدل ولا عرفوه، فدل على اعتبار الأربعين في عمر الجيل الذي هو عمر الشخص الواحد.

وانما قلنا إن عمر الدولة لا يعدو في الغالب ثلاثة أجيال، لأن الجيل الأول لم يزالوا على خلق البداوة وخشونتها وتوحشها من شطف العيش والبسالة

(112) الدورة الكلية للقمر 119 سنة ربما يكون هناك علاقة بينهما.

(113) يرى ابن خلدون أن عمر الأمة مائة وعشرون سنة لا تزيد إلا هي النادر، وهذا العمر يرتبط بالأمة الحاكمة حيث هي أحوال كثيرة ينتقل من فرع لآخر في نفس الأمة، كما انتقل من أبناء معاوية إلى أبناء مروان في دولة بني أمية وانتقل إلى أبناء المتوكل بعد ما ملئت أخوانته في دولة بني العباس وغيرها.





والافتراس والاشتراك في المجد ، فلا تزال بذلك سورة العصبية محفوظة فيهم فحدهم مُرهف، وجانبهم مرهوب، والناس لهم مغلوبون، والجيل الثاني تحول حالهم بالملك والترفة من البداوة إلى الحضارة ومن الشظف إلى الترف والخصب ومن الاشتراك في المجد إلى انفراد الواحد به وكسل الباقين عن السمي فيه، ومن عز الاستطالة إلى ذل الاستكانة، فتتكسر سورة العصبية بعض الشيء، وتؤنس منهم المهانة والخضوع. ويبقى لهم الكثير من ذلك، بما أدركوا الجيل الأول وباشروا أحوالهم وشاهدوا من اعتزازهم وسعيهم إلى المجد ومرامهم في المدافعة والحماية، فلا يسعهم ترك ذلك بالكليّة، وإن ذهب منه ما ذهب، ويكونون على رجاء من مراجعة الأحوال التي كانت للجيل الأول، أو على ظن من وجودها فيهم، وأما الجيل الثالث فينسيون عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن، ويفقدون حلاوة العز والعصبية بما هم فيه من ملكة القهر، ويبلغ فيهم الترف غايته بما تنقشوه من التعميم وغضارة العيش، فيصيرون عيالاً على الدولة، ومن جملة النساء والولدان المحتاجين للمدافعة عنهم، وتسقط العصبية بالجملة، وينسون الحماية والمدافعة والمطالبة، ويلبسون على الناس في الشارة والزي وركوب الخيل وحسن الثقافة يموهون بها، وهم في الأكثر أجبن من النسوان على ظهورها، فإذا جاء المطالب لهم لم يقاوموا مدافعتهم، فيحتاج صاحب الدولة حينئذ إلى الاستظهار بسواهم من أهل النجدة، ويستكثر بالموالي، ويصطنع من يغني عن الدولة بعض الفناء، حتى يتأذن الله بانقراضها، فتذهب الدولة بما حملت.

فهذه كما تراه ثلاثة أجيال فيها يكون هرم الدولة وتخلقها.

ولهذا كان انقراض الحسب في الجيل الرابع كما مر في أن المجد والحسب إنما هو في أربعة آباء. وقد أتيناك فيه ببرهان طبيعي كاف ظاهر مبني على ما مهدناه قبل من المقدمات. فتأمله فلن تعد وجه الحق إن كنت من أهل الإنصاف.





وهذه الأجيال الثلاثة عمرها مائة وعشرون سنة على ما مر، ولا تعدو الدول في الغالب هذا العمر بتقريب قبله أو بعده، إلا إن عرض لها عارض آخر من فقدان الطالب فيكون الهرم حاصلًا مستوليًا والطالب لم يحضرها، ولو قد جاء الطالب لما وجد مدافعًا (114).

فهذا العمر للدولة بمثابة عمر الشخص من التزايد إلى سن الوقوف ثم إلى سن الرجوع، ولهذا يجري على السنة الناس في المشهور أن عمر الدولة مائة سنة، وهذا معناه، فاعتبره واتخذ منه قانوناً يصحح لك عدد الآباء في عمود النسب الذي تريده من قبل معرفة السنين الماضية إذا كنت قد استربت في عددهم، وكانت السنين الماضية منذ أولهم مُحَصَّلَةٌ لديك، فعد لكل مائة من السنين ثلاثة من الآباء، فتأمله تجده في الغالب صحيحاً. (وَاللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ).

(114) تأكيد ذلك في قراءة لتاريخ بعض الدول فالدولة العباسية لم تصمد أمام هولاكو إلا وقت يسير، وذلك لأنها كانت دولة صعبة وكانت الممالك حولها لم تنازعها ملك بغداد نتيجة تقديرهم وتقديرهم آل البيت من بني العباس فلما جاء المطالب سقطت الدولة وكذلك دولة المماليك حيثما غزاها سليم الأول من بني عثمان. لم يصمد جيش المماليك إلا ساعات على ما قيل من خيلة حاكم حلب وحكم دمشق إلا أن الدولة كانت في مرحلة ضعف لم تصمد أمام حصارها إلى ساعات، وهي التي كانت في وقتها الأول تناجز المغول والصليبيين معاً.





## 15 في انتقال الدولة من البداوة إلى الحضارة

اعلم أن هذه الأطوار طبيعية للدول. فإن القلب الذي يكون به الملك إنما هو بالعصبية وبما يتبعها من شدة البأس وتعود الافتراس، ولا يكون ذلك غالباً إلا مع البداوة، فطور الدولة من أولها بدعوة. ثم إذا حصل الملك تبعه الرفه واتساع الأحوال، والحضارة إنما هي تفتن في الترف وإحكام الصنائع المستعملة في وجوهه ومذاهبه من المطابخ والملابس والمباني والفرش والأبنية وسائر عوائد المنزل وأحواله، فكل واحد منها صنائع في استجادته والتأنق فيه تختص به ويتلو بعضها بعضاً، وتتكرر باختلاف ما تنزع إليه النفوس من الشهوات والملاذ والتنعيم بأحوال الترف، وما تتلون به من العوائد فصار طول الحضارة في الملك يتبع طور البداوة ضرورة لضرورة تبعية الرفه للملك.

وأهل الدول أبدأ يقلدون في طور الحضارة وأحوالها للدولة السابقة قبلهم<sup>(115)</sup> فأحوالهم يشاهدون، ومنهم في الغالب يأخذون.

ومن هذا الباب أعطية بني أمية وجوائزهم، فإنما كان أكثرها الإبل أخذاً بمذاهب العرب وبدواوتهم، ثم كانت الجوائز في دولة بني العباس والعبيديين من بعدهم ما علمت من أحمال الماء وتخوت الثياب وإعداد الخيل بمراكبها<sup>(116)</sup>.

وعلى قدر عظم الدولة يكون شأنها في الحضارة، إذ أمور الحضارة من توابع الترف، والترف من توابع الثروة والنعمة، والثروة والنعمة من توابع الملك ومقدار ما يستولي عليه أهل الدولة. فعلى نسبة الملك يكون ذلك كله. فاعتبره وتفهّمه وتأمله تجده صحيحاً في العمران. والله وارث الأرض ومن عليها. وهو خير الوارثين.

(115) وفي العصر الحديث تقلد الدول دول أخرى تراها أكثر حضارة منها.

(116) ذكر ابن خلدون قصص عديدة للعرب في الدولة الأموية ثم العباسية يتأيمون فيه أحوال دولة فارس وما كانت فيه من الترف وطرق الأكل، واتباع سيرتهم في بعض هذه التقاليد انظر المقدمة ص (935) وما بعدها.







## 16 في أن الترف يزيد الدولة في أولها قوة إلى قوتها

والسبب في ذلك أن القبيل إذا حصل لهم الملك والترف كثر التناسل والولد والعمومية ، فكثرت المصاوبة ، واستكثروا أيضاً من الموالى والصنائع وربيته أجيالهم في جو ذلك النعيم والرفه فازدادوا بهم عدداً إلى عددهم وقوة إلى قوتهم بسبب كثرة العصائب حينئذ بكثرة العدد<sup>(117)</sup> . فإذا ذهب الجيل الأولى والثاني وأخذت الدولة في الهرم لم تستقل أولئك الصنائع والموالى بأنفسهم في تأسيس الدولة وتمهيد ملكها ، لأنهم ليس لهم من الأمر شيء ، إنما كانوا عيالا على أهلها ومعونة لها ، فإذا ذهب الأصل لم يستقل الفرع بالرسوخ فيذهب ويتلاشى ، ولا تبقى الدولة على حالها من القوة<sup>(118)</sup> .

(117) كما أن حال الرفاه يؤدي إلى هجرة الناس إلى حواضر الدول وتزيد فيها الأعمال والتجارة وتحل إليها النعيم والحيرات.

(118) ذكر ابن خلدون قصص تؤكد كيف تمت أعداد العرب أضعافاً نتيجة الرفاه في الحياة (المقدمة ص 245)





## 17 في أطوار الدولة واختلاف أحوالها وخلق أهلها باختلاف الأطوار

اعلم أن الدولة تنتقل في أطوار مختلفة وحالات متجددة، ويكتسب القائمون بها في كل طور خلقاً من أحوال ذلك الطور لا يكون مثله في الطور الآخر<sup>(119)</sup>، لأن الخلق تابع بالطبع لمزاج الحال الذي هو فيه. وحالات الدولة وأطوارها لا تعدو في الغالب خمسة أطوار.

الطور الأول: طور الظفر بالبغية وغلب المدافع والممانع، والاستيلاء على الملك وانتزاعه من أيدي الدولة السالفة قبلها، فيكون صاحب الدولة في هذا الطور أسوة قومه في اكتساب المجد وجباية المال والمدافعة عن الحوزة والحماية، لا ينفرد دونهم بشيء، لأن ذلك هو مقتضى العصبية التي وقع بها الغلب وهي لم تزل بعد بحالها.

الطور الثاني: طور الاستبداد على قومه والانفراد دونهم بالملك وكبحهم عن التناول للمساهمة والمشاركة، ويكون صاحب الدولة في هذا الطور معنياً باصطناع الرجال واتخاذ الموالي والصنائع، والاستئثار من ذلك، لجذع أنوف أهل عصبية وعشيرته المقاسمين له في نسبه، الضاربين في الملك بمثل سهمه، فهو يداهم عن الأمر، ويصدهم عن موارد، ويردهم على أعقابهم أن يخلصوا إليه، حتى يقر الأمر في نصابه، ويُفرد أهل بيته بما يبنى من مجده فيعاني من مدافعهم ومفاليبتهم مثل ما عاناه الأولون في طلب الأمر أو أشد، لأن الأولين

(119) هنا عرض لمفهوم التغير الاجتماعي من خلال تغير الأطوار بأثر الزمن. إضافة إلى ما يسميه ابن خلدون بالمزاج المتكون والذي يمكن تسميته الاتجاهات والمواقف على المستوى الفردي والذاتية لاجتماعية على المستوى الجماعي وهذه تتأثر بأثر عوامل عديدة لكنها في مرحلة معينة قد تتحول بعض الأحداث والظروف إلى عوامل تنقص قوة الدولة وتساهم في زوالها وللوسائل التقنية المعاصرة دور أساسي في شكل الذاتية لدى الأفراد وسرعة تحولها.



دافعتهم الأجانب فكان ظهراؤهم على مدافعتهم أهل العصبية بأجمعهم، وهذا يدافع الأقارب لا يظاھرہ على مدافعتهم إلا الأقل من الأبعد، فيركب صعباً من الأمر<sup>(120)</sup>.

الطور الثالث: طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك بما تنزع طباع البشر إليه من تحصيل المال وتخليد الآثار وبعد الصيت فيستفرغ وسعه في الجباية وضبط الدخل والخرج وإحصاء النفقات والقصد فيها، وتشديد المباني الحافلة والمصانع العظيمة والأمصار المتسعة والهياكل المرتفعة وإجازة الوفود من أشرف الأمم ووجوه القبائل، وبث المعروف في أهله، هذا مع التوسعة على صنائعه وحاشيته في أحوالهم بالمال والجاه واعتراض جنوده وإدراار أرزاقهم وإنصافهم في أعطياتهم لكل هلال حتى يظهر أثر ذلك عليهم في ملاسهم وشكّتهم وشاراتهم يوم الزينة، فيباهي بهم الدولة المسالمة، ويُرهب الدول المحاربة. وهذا آخر أطوار الاستبداد من أصحاب الدولة، لأنهم في هذه الأطوار كلها مستقلون بأرائهم، بانون لعزهم، موضحون الطرق لمن بعدهم.

الطور الرابع: طور القنوع والمسالمة، ويكون صاحب الدولة في هذا قائماً بما بنى أولوه، سلماً لأنظاره من الملوك وأقتاله، مقلداً للماضين من سلفه، فيتبع آثارهم حذو النعل بالنعل، ويقتضى طرقهم بأحسن مناهج الاقتداء، ويرى أن في الخروج عن تقليدهم فساد أمره وأنهم أبصر بما بنوا من مجده.

الطور الخامس: طور الإسراف والتبذير. ويكون صاحب الدولة في هذا الطور متلفاً لما جمع أولوه في سبيل الشهوات والملاذ والكرم على بطانته وفي مجالسه،

(120) هذه عادة مستحكمة في الملك لذا يقال "الملك يقيم" وكم دولة سقطت بسبب هذا محاولات الإنمراء بالعصبية وتحول مناصريها إلى حصوم





واصطناع أخذان السوء وخضراء الدمن<sup>(121)</sup>، وتقليدهم عظيماات الأمور التي لا يستقلون بحملها، ولا يعرفون ما يأتون ويذرون منها، مستقصداً لكبار الأولياء من قومه وصنائع سلفه، حتى يضطفتوا عليه، ويتخاذلوا عن نصرته، مضيعاً من جنده بما أنفق أعطياتهم في شهواته، وحجب عنهم وجه مباشرته وتفقدته، فيكون مخرباً لما كان سلفه يؤسسون، وهادماً لما كانوا يبنون. وفي هذا الطور تحصل في الدولة طبيعة الهرم، ويستولي عليها المرض المزمن الذي لا تكاد تخلص منه، ولا يكون لها معه برء، إلى أن تنقرض، كما نبينه في الأحوال التي نسردها. والله خير الوارثين<sup>(122)</sup>.

(121) "خضراء الدمن" هو النبات الأخضر الجميل يظهر في أكوام الزيل . والفرض منه من يكون جميلاً مظهره وهو خارج من أصل سيء وضيق "دولفي" من (445).

(122) الأطوار الخمسة تطبق كما يرى ابن خلدون على الدول الملكية القائمة على العصبية والتي استقرت توارثها أو عاصرها وليس بالضرورة أن تمر كل دولة - الملكية وشبه الملكية أو المذهبية- بالأطوار الخمسة بل ربما نمت في أحد الأطوار قبل تمام الخمسة، أما نظم الدولة المعاصرة فتحتاج إلى تحليل آخر لا يستقيم معه تحليل ابن خلدون حيث الدولة أكثر استقراراً وثباتاً لمجدها كما أن تداول السلطة بين الأحزاب يعتبر نوعاً من مراحل لبناء والتقدم أو الضعف





## 18 في أن آثار الدولة كلها على نسبة قوتها في أصلها

والسبب في ذلك أن الآثار إنما تحدث عن القوة التي بها كانت أولا، وعلى قدرها يكون الأثر. فمن ذلك مباني الدولة وهياكلها العظيمة: فإنما تكون على نسبة قوة الدولة في أصلها، لأنها لا تتم إلا بكثرة الفعلة واجتماع الأيدي على العمل والتعاون فيه، فإذا كانت الدولة عظيمة فسيحة الجوانب كثيرة الممالك والرعايا، كان الفعلة كثيرين جدا وحُضروا من أفاق الدولة وأقطارها، فتم العمل على أعظم هياكله.

ألا ترى إلى مصانع قوم عاد وثمود وما قصه القرآن عنهما. وانظر بالمشاهدة إيوان كسرى وما اقتدر فيه الفرس حتى إنه عزم الرشيد على هدمه وتخريبه فتكاد عنه وشرع فيه ثم أدركه المعجز، وقصَّه استشارته ليحيى ابن خالد في شأنه معروفة<sup>(123)</sup>، فانظر كيف تقدر دولة على بناء لا تستطيع أخرى على هدمه مع بون ما بين الهدم والبناء في السهولة تعرف من ذلك بون ما بين الدولتين، وانظر إلى جامع بني أمية بقرطبة والقنطرة التي على واديها والأهرام بمصر، وكثير من هذه الآثار الماثلة للعيان، تعلم منه اختلاف الدول في القوة والضعف. واعلم أن تلك الأفعال للأقدمين إنما كانت بالهندام<sup>(124)</sup> واجتماع الفعلة وكثرة الأيدي عليها، فبذلك شيدت تلك الهياكل والمصانع. ولا تتوهم ما تتوهم العامة أن ذلك لعظم أجسام الأقدمين عن أجسامنا في أطرافها وأقطارها، فليس بين البشر في ذلك كبير بون، كما تجد بين الهياكل والآثار.

(123) استشار هارون الرشيد، يحيى البرمكي أنه يريد هدم إيوان كسرى نتيجة أنه رأى بعض الباكين على دولة بني ساسان والمعنصيين لها يرون الابواب وأثار عليه يحيى يهدم هدمه لكن الرشيد قرر هدمه، وعند ما بدأ صمم عليه الأمر معاد إلى يحيى الذي أشار عليه في المرة الثانية بضرورة إتمام الهدم حيث قال له: إن الناس مستقول لم يستطع هدم بناء من قبله، فكيف سيبني مثله؟ ورأي يحيى هذا يؤكد أن المستشار الحكيم خير من ألف من الجند.

(124) يقصد حسن التنظيم والإدارة والإصلاح يقال شيء مهندم إلى مصلح على مقدار "كواهي"





وانما مثار غلظهم في هذا أنهم استعظموا آثار الأمم ولم يفهموا حال الدول في الاجتماع والتعاون، وما يحصل بذلك وبالهتدام من الآثار العظيمة فصرفوه إلى قوة الأجسام وشدتها بعظم هياكلها، وليس الأمر كذلك (125).

ومن آثارها أيضا عطايا الدول وأنها تكون على نسبتها، ويظهر ذلك فيها ولو أشرفت على الهرم، فإن الهمم التي لأهل الدولة تتكون على نسبة قوة ملكهم وغلبهم للناس، والهمم لا تزال مصاحبة لهم إلى انقراض الدولة. واعتبر ذلك بجوائز ابن ذي يزن لوفد قريش، كيف أعطاهم من أرطال الذهب والفضة والأعبد والوصائف عشراً عشراً، ومن كرش العنبر واحدة، وأضعف ذلك بعشرة أمثاله لعبد المطلب، وانما ملكه يومئذ قراره اليمن خاصة تحت استبداد فارس، وانما حملته على ذلك همه نفسه بما كان لقومه التبابعة من الملك في الأرض والغلب على الأمم في العراقين والهند والمغرب .

. وفي تاريخ ابن الرقيق من ذلك أخبار كثيرة . وكذلك كان عطاء البرامكة وجوائزهم ونفقاتهم، وكانوا إذا كسبوا مُمدماً فإنما هي الولاية والنعمة آخر الدهر لا العطاء الذي يستنفده يوم أو بعض يوم. وأخبارهم في ذلك كثيرة مسطورة وهي كلها على نسبة الدول جارية (126).

فاعتبر ذلك في نسب الدول بعضها من بعض، ولا تشكروا ما ليس بممهود عندك

(125) هذا الأمر على مجمله مقبول لكن هناك دلالات أن بعض الأمم كانت عظيمة الأجسام والقوة مثل قوم عاد إضافة إلى الحديث الذي يقول "كان الناس على عهد آدم ستون ذراعاً ولا زالوا ينقصون" مما يؤيد تباين الأجسام خاصة الأقوام القديمة البائدة. (126) ذكر بن حليون عرضاً لما يحل من خراج في الدولة العباسية حيث معظم المدن تدفع كل عام مئات الآلاف من الدراهم، فخرسان خراجها ثمانية وعشرون ألف ألف درهم وغلات السواد سبع وعشرون ألف ألف درهم ومدينة قرمسين وهمدان خراجها أحد عشر ألف ألف درهم والري اثنا عشر ألف ألف درهم. والجزيرة أربعة وثلاثون ألف ألف درهم وغيرها أي أن دخل الدولة كان ملايين جعلتها عاصمة العالم وقيلتها ليؤكد كيف كانت عظمة الدولة وقوتها . انظر المقدمة ص(458) مما يؤكد أحد أسرار قوة تلك الدول . كما ذكر أن عبد الرحمن الناصر خلف عتد وقاته من الآلاف ألف ألف دينار مكرره ثلاث مرات أي مليار، وكان الحكام ولا ير لئن يمرور أثر المال في ملكهم من حيث هو نعمة ونعمة.





ولا في عصرك شيء من أمثاله، فتضيق حوصلتك عند مُلتقط المكنات، فكثير من الخواص إذا سمعوا أمثال هذه الأخبار عن الدول السالفة بادر بالإنكار، وليس ذلك من الصواب، فإن أحوال الوجود والعمران متفاوتة، ومن أدرك منها رتبة سفلى أو وسطى فلا يحصرُ المدارك كلها فيها، ونحن إذا اعتبرنا ما ينقل لنا عن دولة بني العباس وبني أمية والعبيديين، وناسبنا الصحيح من ذلك والذي لا شك فيه بالذي نشاهده من هذه الدول التي هي أقل بالنسبة إليها وجدنا بينها بوناً، وهو ما بينها من التفاوت في أصل قوتها وعمران ممالكها؛ فالآثار كلها جارية على نسبة الأصل في القوة كما قدمناه، ولا يسعنا إنكار ذلك عنها، إذ كثير من هذه الأحوال في غاية الشهرة والوضوح، بل فيها ما يلحق بالمستفيض والمتواتر، وفيها المعاین والمشاهد من آثار البناء وغيره. فخذ من الأحوال المنقولة مراتب الدول في قوتها أو ضعفها وضخامتها أو صغرها.

وكثيراً ما يعتري الناس في الأخبار كما يعتريهم الوسواس في الزيادة عن قصد الإغراب كما قدمناه أول الكتاب. فليرجع الإنسان إلى أصوله، ولكن مهيمناً على نفسه، ومميزاً بين طبيعة الممكن والمتنع بصريح عقله ومستقيم فطرته، فما دخل في نطاق الإمكان قبله، وما خرج عنه رفضه. وليس مرادنا الإمكان العقلي المطلق، فإن نطاقه أوسع شيء، فلا يفرض حداً بين الواقعات، وإنما مرادنا الإمكان بحسب المادة التي للشيء. فإذا نظرنا أصل الشيء وجنسه وصنفه ومقدار عظمه وقوته أجرينا الحكم من نسبة ذلك على أحواله وحكمنا بالامتناع على ما خرج من نطاقه<sup>(127)</sup>. (وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْماً)، وأنت أرحم الراحمين... والله سبحانه وتعالى أعلم.

(127) تحليل ابن خلدون وتمييزه هنا باستخدام العقل بين الإمكان الواقعي باستدراكه وتأمله من خلال العقل القائم على الشواهد والتحليل الواقعي وهذا ما يؤكد واقعية وعقلانية ابن خلدون، ويؤكد ذلك ربه على الفلسفة في فصل هساد الفلسفة وطلان منتحلها الفلسفي. وهو الذي درس الفلسفة في أول حياته وكتب فيها رسائل منطقية ثم تجاوزها لدراسة الواقع وتحليله وهذه أحد الماماته بذلك.





19

## في استظهار صاحب الدولة على قومه وأهل عصبية بالموالي والمصطنعين

اعلم أن صاحب الدولة إنما يتم أمره كما قلنا بقومه، فهم عصابته وظهرأؤه على شأنه، ويهم يقارع الخوارج على دولته، ومنهم من يقلد أعمال مملكته ووزارة دولته وجباية أمواله لأنهم أعوانه على الغلب، وشركاؤه في الأمر، ومساهموه في سائر مهماته. هذا ما دام الطور الأول للدولة كما قلناه. فإذا جاء الطور الثاني وظهر الاستبداد عنهم، والافتراء بالمجد، ودافعهم عنه بالراح، صاروا في حقيقة الأمر من بعض أعدائه، واحتاج في مدافعهم عن الأمر وصدهم عن المشاركة إلى أولياء آخرين من غير جلدتهم يستظهر بهم عليهم، ويتولاهم دونهم، فيكونون أقرب إليه من سائرهم، وأخص به قربا واصطناعا، وأولى إثارا وجاهاً. لما أنهم يستमितون دونه في مدافعة قومه عن الأمر الذي كان لهم والرتبة التي ألفوها في مشاركتهم، فيستخلصهم صاحب الدولة حينئذ، ويخصهم بمزيد التكرمة والإيثار، ويقسم لهم مثل ما للكثير من قومه ويقلدهم جليل الأعمال والولايات من الوزارة والقيادة والجباية وما يختص به لنفسه وتكون خاصة له دون قومه من ألقاب المملكة، لأنهم حينئذ أولياؤه الأقربون ونصحاؤه المخلصون. وذلك حينئذ مؤذن باهتضام الدولة وعلامة على المرض المزمن فيها، لفساد العصبية التي كان بناء الغلب عليها، ومرضى قلوب أهل الدولة حينئذ من الامتهان وعداوة السلطان، فيضعفون عليه، ويطربصون به الدوائر، ويعود ويال ذلك على الدولة ولا يُطمع في برئها من هذا الداء، لأن ما مضى يتأكد في الأعقاب إلى أن يذهب رسمها<sup>(128)</sup>.

(128) ذكر ابن خلدون كيف أن بني أمية كان اعتمادهم على العرب في قانتهم وفتحاتهم وكذا صدر بني العباس ثم صارت الدولة - أي الرأي والقيادة فيها - للعجم الفرس أمثال البرامكة وبني سهل، وبمعا تحولت للترك على يد المعتصم وأتباعه من بعد (انظر المقدمة ص455)







## 20 في أحوال الموالي والمصطنعين في الدول

اعلم أن المصطنعين في الدول يتفاوتون في الالتحام بصاحب الدولة بتفاوت قديمهم وحديثهم في الالتحام بصاحبها. والسبب في ذلك أن المقصود في العصبية من المدافعة والمغالبة إنما يتم بالنسب، لأجل التناصر في ذوي الأرحام والقربى، والتفاضل في الأجانب والبعداء كما قدمناه. والولاية والمخالطة بالرق أو بالحلف تنزل منزلة ذلك، لأن أمر النسب وإن كان طبيعياً فإنما هو وهمي، والمعنى الذي كان به الالتحام إنما هو العشرة والمدافعة وطول الممارسة والصحة بالمربي والرضاع وسائر أحوال الموت والحياة. وإذا حصل الالتحام بذلك جاءت النعرة والتناصر. وهذا مشاعر بين الناس<sup>(129)</sup>. واعتبر مثله في الاصطناع، فإنه يحدث بين المصطنع ومن اصطنعه نسبة خاصة من الوصلة تنزل هذه المنزلة وتؤكد اللحمة، وإن لم يكن نسب هئمرات النسب موجودة<sup>(130)</sup>.

فإذا كانت هذه الولاية بين القبيل وبين أوليائهم قبل حصول الملك لهم، كانت عروقتها أوشج، وعقائدها أصح، ونسبها أصرح، لوجهين: أحدهما أنهم قبل الملك أسوة في حالهم، فلا يتميز النسب عن الولاية إلا عند الأقل منهم، فيتزليون منهم منزلة ذوي قرابتهم وأهل أرحامهم، وإذا اصطنعهم بعد الملك كانت مرتبة الملك مميزة للسيد عن المولى، ولأهل القرابة عن أهل الولاية والاصطناع. لما تقتضيه أحوال الرياسة والملك من تميز الرتب وتفاوتها، فتتميز حالتهم ويتزليون منزلة الأجانب، ويكون الالتحام بينهم أضعف والتناصر لذلك أبعد، وذلك أنقص من الاصطناع قبل الملك. الوجه الثاني أن الاصطناع قبل

(129) يحسد ابن خلدون في هذه العبارات المجتمع وأتمط يتلوه من خلال الدم أو الولاء أو التفاعل أو المصالح (130) الحقيقة أن الرابطة بغض النظر عن أصلها هي تعصب نفسي أقلها عصبية الدم ثم الولاء ثم تعصب الدين أو المذهب ثم والدخال والاصطناع، لكنه بدأ يتمثل في عصرنا الحاضر بصورة أخرى مثل الرابطة القومية والوطنية. وانباء الهبة أو المحلة الوحيدة ولكل زمان روابطه ولكل مجتمع أولويات تعصبه.

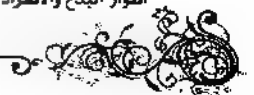




الملك يبعد عهده عن أهل الدولة بطول الزمان، ويخفي شأن تلك اللحمة، ويُظن بها في الأكثر النسب فيقوى حال العصبية<sup>(131)</sup>. وأما بعد الملك فيقرب العهد ويستوى في معرفته الأكثر، فتبين اللحمة وتتميز عن النسب فتضعف العصبية بالنسبة إلى الولاية التي كانت قبل الدولة.

واعتبر ذلك في الدول والرياسات تجده. فكل من كان اصطناعه قبل حصول الرياسة والملك لمصطنعه تجده أشد التحاماً به، وأقرب قرابة إليه، ويتنزل منه منزلة أبنائه وإخوانه وذوي رحمه، ومن كان اصطناعه بعد حصول الملك والرياسة لمصطنعه لا يكون له من القرابة واللحمة ما للأولين. وهذا مشاهد بالعيان، حتى إن الدولة في آخر عمرها ترجع إلى استعمال الأجانب واصطناعهم، ولا يُبنى لهم مجد كما بناء المصطنعون قبل الدولة، لقرب العهد حينئذ بأوليتهم ومشاركة الدولة على الانقراض، فيكونون منحطين في مهاوي الضعة، وإنما يحمل صاحب الدولة على اصطناعهم والعدول إليهم عن أولياء الأقدمين وصنائعها الأولين ما يعتر بهم في أنفسهم من العزة على صاحب الدولة، وقلة الخضوع له، ونظره بما ينظره به قبيلة وأهل نسيبه، لتأكد اللحمة منذ المصور المتطاولة بالمربي والاتصال بأبائه وسلف قومه، والانتظام مع كبراء أهل بيته، فيحصل لهم بذلك دالة عليه واعتزاز، فينافرهم بسببها صاحب الدولة، ويعدل عنهم إلى استعمال سواهم، ويكون عهد استخلاصهم واصطناعهم قريباً، فلا

(131) أي أن هناك عامل إضافي أن الالتحام بعد الملك والسيطرة يكون بعد تمكن القبيلة بالحكم والسيطرة، ويكون الرغبة في الدخول معها أو التفكير يعق سابق أو ولاية بينها يدخل في رأي أصحاب السلطة والملك أن هذا التقرب من أجل مصلحة أو منفعة مرجوة. لذا كان أثرها أضعف وربما يتعمد خاصة إذا وافق ذلك السلطة بعد انفراد الحكم أو في أطوار البديع والانفراد بالملك، وهذا ملاحظ في كثير من العصابات في عصرنا الحاضر.





يبلغون رتب المجد، ويبقون على حالهم من الخارجية<sup>(132)</sup>.

وهكذا شأن الدول في أواخرها، وأكثر ما يطلق اسم الصنائع والأولياء على الأولين. وأما هؤلاء المحدثون فخدم وأعوان. والله ولي المؤمنين، وهو على كل شيء وكيل.

(132) الحقيقة أن الاصطناع في أول الدولة هو نوع من الشراكة والتناصر والسمي لعاية متفق عليها. أما الاصطناع في وسط الدولة فهو متداخل العوامل فيهم شيء من النصرة والاهتمام وشيئاً من المصلحة والعمل، أما المصطنعون في آخر الدولة فهم مصطنعون لأجل مصالحهم، وخدم في عين سادتهم وولائهم مرتبط بما يحصلون عليه وتغيره سريع عند كل أزمة أو حصول مصالح جديدة أفضل وهذا أحد الأسباب المساعدة على سقوط الدول وهناك أسباب أخرى تطيل أو تقصر بعمر الدول حسب ظروفها وأعمارها وعمالها.

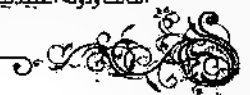




## 21 هَيْما يعرض في الدول من حجر السلطان والاستبداد عليه

إذا استقر الملك في نصاب معين ومنبت واحد من القبيل القائمين بالدولة، وانفردوا به ودفموا سائر القبيل عنه، وتداوله بنوهم واحداً بعد واحد بحسب الترشيح، فربما حدث التغلب على المنصب من وزرائهم وحاشيتهم، وسببه في الأكثر ولاية صبي صغير أو مُضَعَّف من أهل المنبت، يترشح للولاية بعهد أبيه أو بترشيح ذويه وخوله، ويؤنس منه العجز عن القيام بالملك، فيقوم به كاهله من وزراء أبيه وحاشيته ومواليه أو قبيله، ويؤرى عنه بحفظ أمره عليه، حتى يؤنس منه الاستبداد، ويجعل ذلك ذريعة للملك. فيحجب الصبي عن الناس، ويعوده اللذات التي يدعوه إليها ترف أحواله ويُسِمِه في مراعيها متى أمكنه، وينسبه النظر في الأمور السلطانية، حتى يستبد عليه، وهو بما عوده يمتد أن حظ السلطان من الملك إنما هو جلوس السرير وإعطاء الصفقة، وخطاب التهويل، والقعود مع النساء خلف الحجاب، وأن الحل والربط والأمر والنهي ومباشرة الأحوال المملوكية وتفقدتها من النظر في الجيش والمال والثغور إنما هو للوزير، ويسلم له في ذلك، إلى أن تستحكم له صيغة الرياسة والاستبداد، ويتحول الملك إليه ويؤثر به عشيرته وأبناءه من بعده. وقد يتفطن ذلك المحجور المقلب لشأنه فيحاول على الخروج من ربة الحجر والاستبداد، ويُرجع الملك إلى نصابه، ويضرب على أيدي المتغلبين عليه، إما بقتل أو برفع عن الرتبة فقط، إلا أن ذلك في النادر الأقل<sup>(133)</sup>، لأن الدولة إذا أخذت في تغلب الوزراء والأولياء استمر لها

(133) استقر ابن حلدون هذا الأمر من العديد من الأحداث التاريخية التي أكدت ذلك مثل وراثة الحجاب المنصور في الأندلس وقصص العديد من الخلفاء الذين جلسوا للحلافة وهم أطفال أو صغار في دول بني العباس خاصة بعد القرن الثالث ودولة الممبيديين والعديد من الطوائف في الأندلس





ذلك، وقل أن تخرج عنه، لأن ذلك إنما يوجد في الأكثر عن أحوال الترف ونشأة أبناء الملك منغمسين في نعيمه، قد نسوا عهد الرجولة وألفوا أخلاق الدايات والأطوار، وربوا عليها، فلا ينزعون إلى رياسة، ولا يعرفون استبداداً من تغلب، إنما همهم في القنوع بالأبهة والتقنن في اللذات وأنواع الترف. وهذا التغلب يكون للموالي والمصطنعين عند استبداد عشير الملك على قومهم وانفرادهم به دونهم. وهو عارض للدولة ضروري كما قدمناه. وهذان مرضان لا براء للدولة منهما إلا في الأقل النادر. والله يؤتي ملكه من يشاء، وهو على كل شيء قدير.





22

في أن المتغلبين على السلطان لا يشاركونه في اللقب الخاص بالملك

وذلك أن الملك والسلطان حصل لأوليئه منذ أول الدولة بعصبة قومه، وعصبيته التي استتبعتهم حتى استحكمت له ولقومه صبغة الملك والقلب، وهي لم تزل باقية وبها انحفظ رسم الدولة وبقاؤها. وهذا المتغلب وإن كان صاحب عصبة من قبيل الملك أو الموالي والصنائع فعصبيته مندرجة في عصبة أهل الملك وتابعة لها، وليس له صبغة في الملك، وهو لا يحاول في استبداده انتزاع الملك ظاهراً وإنما يحاول انتزاع ثمراته من الأمر والنهي والحل والعقد والإبرام والنقض، يوهم فيها أهل الدولة إنه متصرف عن سلطانه، منفذ في ذلك من وراء الحجاب لأحكامه، فهو يتجافى عن سمات الملك وشاراته وألقابه جهده ويبعد نفسه عن التهمة بذلك وإن حصل له الاستبداد لأنه مستتر في استبداده ذلك بالحجاب الذي ضربه السلطان وأولوه على أنفسهم عن القبيل منذ أول الدولة، ومغالط عنه بالنيابة. ولو تعرض لشيء من ذلك لنفسه عليه أهل العصبة وقبيل الملك، وحاولوا الاستثثار به دونه، لأنه لم تستحكم له في ذلك صبغة تحملهم على التسليم له والانقياد، فهلك لأول وهلة<sup>(134)</sup>.

الفصل الثالث في الدول العلية والاملاء والخلافة والوراثة السلطانية.

146

(134) هناك شاهد مهم لذلك ذكره ابن خلدون، وهو محاولة عبد الرحمن بن الحجاب المنصور لما حاول مشاركة الخليفة الأموي في لقب الخلافة وتم يقتع بها قنص فيه أبوه وأخوه من الاستبداد بالحل والحق والمراسم المتتامة فطلب من هشام خليفة أن يمهّد له بالخلافة، (فتمسك) ذلك عليه بني أمية وسائر قریش وبايعوا ابن عم الخليفة وخرجوا عليه وكان في ذلك هلاك دولة العامين وهلاك المؤيد واحتلال الملك وظهور دول الطوائف في الأندلس بعدما كانت منقادة للأمويين - المقدمة ص (555).





## 23 في حقيقة الملك وأصنافه

الملك منصب طبيعي للإنسان لأننا بيناً أن البشر لا يمكن حياتهم ووجودهم إلا باجتماعهم وتعاونهم على تحصيل قوتهم وضرورياتهم، وإذا اجتمعوا دعت الضرورة إلى المعاملة واقتضاء الحاجات، ومد كل واحد منهم يده إلى حاجته يأخذها من صاحبه، لما في الطبيعة الحيوانية من الظلم والعدوان بعضهم على بعض، ويمانعه الآخر عنها بمقتضى الغضب والأنفة ومقتضى القوة البشرية في ذلك، فيقع التنازع المفضي إلى المقاتلة، وهي تؤدي إلى الهرج وسفك الدماء وإذهاب النفوس، المفضي ذلك إلى انقطاع النوع، وهو مما خصه البارئ سبحانه بالمحافظة، واستحال بقاؤهم فوضى دون حاكم يزع بعضهم عن بعض، واحتاجوا من أجل ذلك إلى الوازع وهو الحاكم عليهم، وهو بمقتضى الطبيعة البشرية الملك القاهر المتحكم. ولا بد في ذلك من العصبية لما قدمناه من أن المطالبات كلها، والمدافعات لا تتم إلا بالعصبية. وهذا الملك كما تراه منصب شريف تتوجه نحوه المطالبات ويحتاج إلى المدافعات، ولا يتم شيء من ذلك إلا بالعصبية كما مر والمصبوبات متفاوتة، وكل عصبية قلها تحكم وتقلب على من يليها من قومها وعشيرها، وليس الملك لكل عصبية، وإنما الملك على الحقيقة لمن يستعبد الرعية ويجبي الأموال ويبعث البعوث ويحمي الثغور ولا تكون فوق يده يد قاهرة<sup>(135)</sup>. وهذا معنى الملك وحقيقته في المشهور. فمن قصرت به عصبيته عن بعضها مثل حماية الثغور أو جباية الأموال أو بعث البعوث فهو ملك ناقص لم تتم حقيقته، كما وقع لكثير من ملوك البربر في دولة الأغالبة بالقيروان وملوك

(135) يشابه رأي ابن خلدون في السلطة من ناحية القهر والاستبداد والتحكم بالأمر والاستطاعة أن يحمي البلاد رأى الفيلسوف البريطاني توماس هوبز 1588-1679م الذي يرى أن سلطة الدولة غير مقيدة، وأن سياسات الدول تتفق مع مصالح الطبقات التي قامت بالثورة البرجوازية وتعطي نظريته بذور تقدير ملدي للظواهر الاجتماعية أنظر (الموسوعة المصلقية) صفحة 563.





العجم صدر الدولة العباسية. ومن قصرت به عصبية أيضاً عن الاستعلاء على جميع المصيبات. والضرب على سائر الأيدي. وكان فوقه حكم غيره، فهو أيضاً ملك ناقص لم تتم حقيقة، وهؤلاء مثل أمراء النواحي ورؤساء الجهات الذين تجمعهم دولة واحدة. وكثيراً ما يوجد هذا في الدولة المتسعة النطاق، أعنى توجد ملوك على قومهم في النواحي القاصية يدينون بطاعة الدولة التي جمعتهم.







## 24 في أن إرهاب الحد مضر بالملك ومفسد له في الأكثر

اعلم أن مصلحة الرعية في السلطان ليست في ذاته وجسمه من حسن شكله أو ملاحه وجهه أو عظم جثمانه أو اتساع عمله أو جودة خطه أو ثقوب ذهنه، وإنما مصلحتهم فيه من حيث إضافته إليهم، فإن الملك والسلطان من الأمور الإضافية، وهي نسبة بين منتسبين. فحقيقة السلطان أنه المالك للرعية القائم في أمورهم عليهم. فالسلطان من له رعية، والرعية من لها سلطان، والصفة التي له من حيث إضافته لهم هي التي تسمى الملكة وهي كونه يملكهم. فإذا كانت هذه الملكة وتوابعها من الجودة بمكان حصل المقصود من السلطان على أتم الوجوه، فإنها إن كانت جميلة صالحة كان ذلك مصلحة لهم، وإن كانت سيئة متعسفة كان ذلك ضرراً عليهم وإهلاكاً لهم.

ويعود حسن الملكة إلى الرفق، فإن الملك إذا كان قاهراً، باطشاً بالعقوبات، منقبا عن عورات الناس وتمديد ذنوبهم، شلهم الخوف والذل، ولاذوا منه بالكذب والمكر والخديعة فتخلقوا بها، وفسدت بصائرهم وأخلاقهم، وربما خذلوه في مواطن الحروب والمداهمات، ففسدت الحماية بفساد النيات، وربما أجمعوا على قتله لذلك تفسد الدولة ويخرب السياج<sup>(136)</sup>، وإن دام أمره عليهم وقهره فسدت العصية لما قتلناه أولاً، وفسد السياج من أصله بالعجز عن الحماية، وإذا كان رقيقاً بهم متجاوزاً عن سيئاتهم استناموا إليه ولاذوا به وأشربوا محبته واستماتوا دونه في محاربة أعدائه، فاستقام الأمر من كل جانب.

(136) كثير من الدول أرمقت الحد، ويطشت بالرعية لكن عمرها كان قصيراً والحقد عليها كثيراً، والثورة عليها متحينة. وسبب البطش وإرهاب السيف تعود لاستبداد السلطان وأن يرى أن لا أحد يمتعه ولا أحد يستطيع أن يواجهه، كما أن عدم الثقة وريادة الفجوة مع الرعية تجتمع لتجعل السلطان متسلطاً. وقد ذكر ابن خلدون بعض مفايد التسلط بين الحاكم والرعية إلا أن ما يمكن أن تذكره من مفايد في هذا السلوك في هذا العصر لا يمكن حصره من تخلف المجتمع أو هروب الكفاءات العلمية والمهنية ودور الأموال وانتشار الفساد بأنواعه.





وأما توابع حسن الملكة فهي النعمة عليهم والمدافعة عنهم: فالمدافعة بها تتم حقيقة الملك، وأما النعمة عليهم والإحسان لهم فمن جملة الرفق بهم، والنظر لهم في معاشهم، وهي أصل كبير في التحبب إلى الرعية.

واعلم أنه قلما تكون ملكة الرفيق فيمن يكون يقظاً شديد الذكاء من الناس، وأكثر ما يوجد الرفق في الففل والمتففل. وأقل ما يكون في اليقظ أنه يكلف الرعية فوق طاقتهم لنفوذ نظره فيما وراء مداركهم وإطلاعه على عواقب الأمور في مباديها بألمعيته فيهلكون. لذلك قال صلى الله عليه وسلم: «سيروا على سير أضعفكم». ومن هذا الباب اشترط الشارع في الحاكم قلة الإفراط في الذكاء، ومأخذه من قصة زياد بن أبي سفيان لما عزله عمر عن العراق، وقال: «لم عزلتني يا أمير المؤمنين؟ ألمعجز أم لخيانة؟»، فقال عمر: «لم أعزلك لواحدة منهما، ولكني كرهت أن أحمل فضل عقلك على الناس»، فأخذ من هذا أن الحاكم لا يكون مفرط الذكاء والكيس مثل زياد بن أبي سفيان وعمرو بن العاص، لما يتبع ذلك من التعسف وسوء الملكة، وحمل الوجود على ما ليس في طبعه، كما يأتي في آخر هذا الكتاب. والله خير المالكين<sup>(137)</sup>.

وتقرر من هذا أن الكيس والذكاء عيب في صاحب السياسة، لأنه إفراط في الفكر، كما أن البلادة إفراط في الجمود، والطرفان مذمومان من كل صفة إنسانية، والمعمود هو المتوسط، كما في الكرم مع التبذير والبخل، وكما في الشجاعة مع الهوج والجبن، وغير ذلك من الصفات الإنسانية. ولهذا يوصف الشديد الكيس بصفات الشيطان، فيقال شيطان ومتشيطان وأمثال ذلك، والله يخلق ما يشاء، وهو العليم القدير.

(137) إلى أي مدى ينطبق رأي ابن خلدون هذا في هذا الفصل للملاقة بين الذكاء والإمارة. وهل لازالت تحتاج إلى أناس دكانهم متوسط لإدارة الحياة اليوم. أم أن تمعد الحياة يحتاج اليوم إلى ذكاء مفرط من الحكام؟ إنه استبصار خلدوني يحتاج إلى تأمل في زماننا هذا.



لما كانت حقيقة الملك أنه الاجتماع الضروري للبشر، ومقتضاه التغلب والقهر اللذان هما من آثار الغضب والحيوانية، كانت أحكام صاحبه في الغالب جائرة عن الحق، مجحفة بمن تحت يده من الخلق في أحوال دنياهم، لحمله إياهم في الغالب على ما ليس في طوقهم من أغراضه وشهواته، ويختلف ذلك باختلاف المقاصد من الخلف والسلف منهم، فتعسر طاعته لذلك، وتجيء العصبية المفضية إلى الهرج والقتل. فوجب أن يرجع في ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة وينقادون إلى أحكامها كما كان ذلك للفرس وغيرهم من الأمم. وإذا خلبت الدولة من مثل هذه السياسة لم يستتب أمرها، ولا يتم استيلاؤها: (سُنَّةُ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ). فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها كانت سياسية عقلية، وإذا كانت مفروضة من الله بشارع يقررها ويشرعها كانت سياسية دينية نافذة في الحياة الدنيا وفي الآخرة. وذلك أن الخلق ليس المقصود بهم دنياهم فقط، فإنها كلها عبث وباطل إذ غايتها الموت والفناء، والله يقول: (أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا؟) فالمقصود بهم إنما هو دينهم المقضي بهم إلى السعادة في آخرتهم: (صِرَاطِ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ). فجاءت الشرائع بحملهم على ذلك في جميع أحوالهم من عبادة ومعاملة، حتى في الملك الذي هو طبيعي للاجتماع الإنساني، فأجرته على منهاج الدين ليكون الكل محوطةً بنظر الشارع.

فما كان منه بمقتضى القهر والتغلب وإهمال القوة العصبية في مراعاة جور وعدوان ومذموم عنده كما هو مقتضى الحكمة السياسية. وما كان منه بمقتضى السياسة وأحكامها فمذموم أيضاً، لأنه بغير نور الله (وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ) لأن الشارع أعلم بمصالح الكافة فيما هو مغيب عنهم من أمور



آخرتهم، وأعمال البشر كلها عائدة عليهم في معادهم، من ملك أو غيره، قال صلى الله عليه وسلم: «إنما هي أعمالكم ترد عليكم»، وأحكام السياسة إنما تطلع على مصالح الدنيا فقط: (يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا)؛ ومقصود الشارع بالناس صلاح آخرتهم. فوجب بمقتضى الشرائع حمل الكافة على الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم وآخرتهم، وكان هذا الحكم لأهل الشريعة وهم الأنبياء ومن قام فيه مقامهم وهم الخلفاء.

فقد تبين لك من ذلك معنى الخلافة: وأن الملك الطبيعي هو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة، والسياسي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار، والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها<sup>(138)</sup>، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به. فأفهم ذلك واعتبره فيما نورده عليك من بعد. والله الحكيم العليم.

(138) بهذا التصنيف الدقيق الذي يميز بين الملك الطبيعي الذي تستأثر فيه شخصية الإنسان الحيوانية، وحمل الناس على الغرض والشهوة ثم السياسي وهو مقتضى النظر العقلي والذي من خلاله يهتم الناس بالدنيا ويمالجوها "مهاراة" وهذه عموم نظم الحكم الموحدة اليوم تدور في هذا المنحى ثم الخلافة التي تجمع بين المصالح الدنيوية والدنيوية، وهذا النص يؤكد على وعي ابن خلدون للأشكال المختلفة للملك ومصادرها وآثارها بطريقة موضوعية تحلل الواقع بأسلوب علمي.





## 26 في اختلاف الأمة في حكم هذا المنصب وشروطه

وإذ قد بينا حقيقة هذا المنصب، وأنه نيابة عن صاحب الشريعة في حفظ الدين وسياسة الدنيا به سمي خلافة وإمامة والقائم به خليفة وإماما.

وسماه المتأخرون سلطانا حين فشا التمدد فيه واضطروا بالتباعد وفقدان شروط المنصب إلى عقد البيعة لكل متغلب، فأما تسميته إماما فتشبيها بإمام الصلاة في أتباعه والاقتداء به، ولهذا يقال الإمامة الكبرى، وأما تسميته خليفة فلكونه يخلف النبي في أمته، فيقال خليفة بإطلاق، وخليفة رسول الله. واختلف في تسميته خليفة الله. فأجازه بعضهم اقتباسا من الخلافة العامة التي للأدَمِيِّين في قوله تعالى: (إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً) وقوله: (جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ)، ومنع الجمهور منه، لأن معنى الآية ليس عليه، وقد نهى أبو بكر عنه لما دُعي به، وقال: «لست خليفة الله»، ولكنني خليفة رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، ولأن الاستخلاف إنما هو في حق الغائب وأما الحاضر فلا.

ثم إن نصب الإمام واجب قد عرف وجوبه في الشرع بإجماع الصحابة والتابعين، لأن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عند وفاته بادروا إلى بيعة أبي بكر رضي الله عنه وتسليم النظر إليه في أمورهم، وكذا في كل عصر من بعد ذلك، ولم تترك الناس فوضى في عصر من الأعصار. واستقر ذلك إجماعاً دالاً على وجوب نصب الإمام.

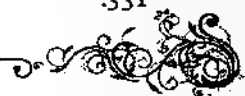
وقد ذهب بعض الناس إلى أن مُدْرِك وجوبه العقل، وأن الإجماع الذي وقع إنما هو قضاء بحكم العقل فيه. قالوا وإنما وجب بالعقل لضرورة الاجتماع للبشر واستحالة حياتهم ووجودهم منفردين، ومن ضرورة الاجتماع التنازع لازدحام الأغراض. فما لم يكن الحاكم الوازع أفضى ذلك إلى الهرج المؤذن بهلاك البشر وانقطاعهم، مع أن حفظ النوع من مقاصد الشرع الضرورية.





وقد شذ بعض الناس فقال بعدم وجوب هذا النصب رأساً لا بالعقل ولا بالشرع، منهم الأصم<sup>(139)</sup> من المعتزلة وبعض الخوارج وغيرهم، والواجب عند هؤلاء إنما هو إمضاء أحكام الشرع، فإذا تواطأت الأمة على العدل وتنفيذ أحكام الله تعالى لم يُحتج إلى إمام ولا يجب نصبه. وهؤلاء محجوجون بالإجماع. والذي حملهم على هذا المذهب إنما هو الفرار عن الملك ومذاهبه من الاستطالة والتغلب والاستمتاع بالدنيا، لما رأوا الشريعة ممثلة بدم ذلك، والنمي عن أهله، ومُرغبة في رفضه - واعلم أن الشرع لم يذم الملك لذاته ولا حظر القيام به، وإنما ذم المفساد الناشئة عنه من القهر والظلم والتمتع باللذات، ولا شك أن في هذه مفسد محظورة وهي من توابعه، كما أثنى على العدل والنصفة وإقامة مراسم الدين والذب عنه، وأوجب بإزائها الثواب وهي كلها من توابع الملك. فإذا إنما وقع الذم للملك على صفة وحال دون حال أخرى، ولم يذمه لذاته، ولا طلب تركه، كما ذم الشهوة والغضب من المكلفين، وليس مراده تركهما بالكلية لدعاية الضرورة إليهما، وإنما المراد تصريفهما على مقتضى الحق. وقد كان لداود وسليمان صلوات وسلامه عليهما الملك الذي لم يكن لغيرهما، وهما من أنبياء الله تعالى وأكرم الخلق عنده. ثم نقول لهم إن هذا الفرار عن الملك بعدم وجوب هذا النصب لا يفنيكم شيئاً، لأنكم موافقون على وجوب إقامة أحكام الشريعة، وذلك لا يحصل إلا بالعصبية والشوكة، والعصبية مقتضية بطبعها للملك، فيحصل الملك وإن لم يُنصب إمام، وهو عين ما فررت عنه.

(139) نجد رأي الأصم حول الإمامة عند الماوردي كذلك، ونجد بعض التفاصيل الأخرى في كتاب أصول الدين للبرمدي. في رأي الأصم أن الأمة المثالية هي الأمة المكونة من ناس مقبطين للعدل. وهي في هذه الحالة غير محتاجة إلى رؤساء سياسيين. لمزيد من التفاصيل حول مختلف المذاهب في الإمامة، انظر HENRI LA POLITIQUE DE GHAZALI. PAUL GEUTHNER. PARIS. 1970. CH V مقلاً عن الشدادي، ج 1، ص 331





وإذا تقرر أن هذا النصب واجب بإجماع، فهو من فروض الكفاية<sup>(140)</sup> وراجع

إلى اختيار أهل المقد والحل، فيتعين عليهم نصبه، ويجب على الخلق جميعاً طاعته، لقوله تعالى: (أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ).

وأما شروط هذا المنصب فهي أربعة: العلم، والعدالة، والكفاية، وسلامة الحواس والأعضاء مما يؤثر في الرأي والعمل، واختلف في شرط خامس وهو النسب القرشي.

فأما اشتراط العلم فظاهر، لأنه إنما يكون منفذاً لأحكام الله تعالى إذا كان عالماً بها، وما لم يعلمها لا يصح تقديمه لها، ولا يكفي من العلم إلا أن يكون مجتهداً، لأن التقليد نقص، والإمامة تستدعي الكمال في الأوصاف والأحوال. وأما العدالة فلأنه منصب ديني ينظر في سائر المناصب التي هي شرط فيها، فكان أولى باشتراطها فيه. ولا خلاف في انتفاء العدالة فيه بفسق الجوارح من ارتكاب المحظورات وأمثالها. وفي انتفائها بالبعد الاعتقادية خلاف.

وأما الكفاية فهو أن يكون جريئاً على إقامة الحدود واقتحام الحروب بصيراً بها، كفيلاً بحمل الناس عليها، عارفاً بالعصية وأحوال الدهاء<sup>(141)</sup>، قوياً على معاناة السياسة، ليصح بذلك ما جعل إليه من حماية الدين، وجهاد العدو، وإقامة الأحكام، وتدبير المصالح.

وأما سلامة الحواس والأعضاء من النقص والمطلّة كالجنون والعمى والصمم والخرس، وما يؤثر فقده من الأعضاء في العمل كفقْد اليدين والرجلين والأنثيين،

(140) حرص كفاية من أنواع الفروض التي تنظم فيها الشريعة الحياة ويقصد به أنه يجب القيام به ولكن إذا قام به جزء من الأمة يسقط الإثم عن الباقيين، ومن أمثلة فروض الكفاية صلاة العيدين والحفاظ وغيرها لذا ابن خلدون لا يرى الحكم وجوباً ومرضاً عينياً، وهو هنا أقرب لعمس الملائمة.

(141) يرى ابن خلدون أن العصية من أسس الملك لذا دمجها ضمن الشروط الكفاية التي للحكومة أو السلطان. وهذا التحليل من ابن خلدون يجمع بين الشروط الشرعية والحاجات المدنية للحاكم.





فیشترط السلامة منها كلها لتأثير ذلك في تمام عمله وقيامه بما جعل إليه. وإن كان إنما يشين في المنظر فقط، كفقْد إحدى هذه الأعضاء، فشرط السلامة منه شرط كمال، ويُحقّ بفقدان الأعضاء المنع من التصرف. وهو ضربان: ضرب يُلحق بهذه في اشتراط السلامة منه شرط وجوب وهو القهر والعجز عن التصرف جملة بالأسر وشبهه، وضرب لا يلحق بهذه وهو الحجر باستيلاء بعض أعوانه عليه من غير عصيان ولا مُشاقة، فينتقل النظر في حال هذا المستولى، فإن جرى على حكم الدين والعدل وحميد السياسة جاز قراره، وإلا استتصر المسلمون بمن يقبض يده عن ذلك ويدفع عنته، حتى ينفذ فعل الخليفة.

وأما النسب القرشي فلا جماع الصحابة يوم السقيفة على ذلك، واحتجت قريش على الأنصار لما هموا يومئذ ببيعة سعد بن عبادَةَ وقالوا: «منا أمير منكم أمير» بقوله صلى الله عليه وسلم: «الأئمة من قريش»، وبأن النبي صلى الله عليه وسلم أوصانا بأن نحسن إلى محسنكم ونتجاوز عن مسيئكم، ولو كانت الإمارة فيكم لم تكن الوصية بكم، فحجوا الأنصار، ورجعوا عن قولهم منا أمير ومنكم أمير، وعدلوا عما كانوا هموا به من بيعة سعد لذلك، وثبت أيضاً في الصحيح: «لا يزال هذا الأمر في هذا الحي من قريش» وأمثال هذه الأدلة كثيرة.

فإذا ثبت أن اشتراط القرشية إنما هو لدفع التنازع بما كان لهم من العصبية والغلب، وعلمنا أن الشارع لا يخص الأحكام بجيل ولا عصر ولا أمة، علمنا أن ذلك إنما هو من الكفاية فرددناه إليها وطردناه العلة المشتملة على المقصود من القرشية وهي وجود العصبية، فاشتراطنا في القائم بأمور المسلمين أن يكون من قوم أولى عصبية قوية على من معها لعصرها، ليستتبعوا من سواهم، وتجتمع الكلمة على حسن الحماية، ولا يُعلم ذلك في الأقطار والآفاق كما كان في القرشية، إذ الدعوة الإسلامية التي كانت لهم كانت عامة، وعصبية العرب





كانت وافية بها فقلبوا سائر الأمم. وإنما يُخص لهذا العهد كل قطر بمن تكون له فيه العصبية الغالبة، وإذا نظرت سر الله في الخلافة لم تعد هذا، لأنه سبحانه إنما جعل الخليفة نائباً عنه في القيام بأمور عبادته ليحملهم على مصالحهم ويردهم عن مضارهم وهو مخاطب بذلك، ولا يخاطب بالأمر إلا من له قدرة عليه. ثم إن الوجود شاهد بذلك، فإنه لا يقوم بأمر أمة أو جيل إلا من غلب عليهم، وقل أن يكون الأمر الشرعي مخالفاً للأمر الوجودي. والله تعالى أعلم.





## 27 في مذاهب الشيعة في حكم الإمامة

اعلم أن الشيعة لغة هم الصحب والأتباع، ويطلق في عرف الفقهاء والمتكلمين من الخلف والسلف على أتباع علي وبنيه رضي الله عنهم. ومذهبهم جميعاً متفقين عليه أن الإمامة ليست من المصالح العامة التي تفوض إلى نظر الأمة، ويتعين القائم بها بتعيينهم، بل هي ركن الدين وقاعدة الإسلام، ولا يجوز لنبي إغفاله ولا تفويضه إلى الأمة، بل يجب عليه تعيين الإمام لهم، ويكون معصوماً من الكبائر والصغائر، وأن علياً رضي الله عنه هو الذي عينه. صلوات الله وسلامه عليه بنصوص ينقلونها ويؤولونها على مقتضى مذهبهم، لا يعرفها جهابذة السنة ولا نقلة الشريعة، بل أكثرها موضوع أو مطعون في طريقه، أو بعيد عن تأويلاتهم الفاسدة، وتنقسم هذه النصوص عندهم إلى جلي وخفي.

ويسمى هؤلاء الإسماعيلية، نسبة إلى القول بإمامة إسماعيل، ويسمون أيضاً بالباطنية نسبة إلى قولهم بالإمام الباطن أي المستور، ويسمون أيضاً الملحدة لما في ضمن مقالاتهم من الإلحاد. ولهم مقالات قديمة ومقالات جديدة دعا إليها الحسن بن محمد الصباح<sup>(142)</sup> في آخر المائة الخامسة، وملك حصوناً بالشام والعراق، ولم تزل دعوته فيها إلى أن توزعها الهلاك بين ملوك الترك بمصر وملوك التتر بالعراق فانقرضت. ومقالة هذا الصباح في دعوته مذكورة في كتاب «الملل والنحل» للشهرستاني.

وأما الاثناعشرية فربما خُصوا باسم الإمامية عند المتأخرين منهم، فقالوا بإمامة موسى الكاظم بن جعفر الصادق لوفاء أخيه الأكبر إسماعيل الإمام في حياة أبيهما جعفر، فتنص على إمامة موسى هذا، ثم ابنه علي الرضا الذي

(142) مؤسس فرقة الحشاشين وكانت لهم حصون في فارس ولهم بأس وأفسدوا في الأرض. دمر حصونهم وقضى عليهم هولاكو أثناء رحله على بعدد قبيل عام 656هـ.





عهد إليه المأمون ومات قبله فلم يتم له أمر ، ثم ابنه محمد النقي ، ثم ابنه علي الهادي ، ثم ابنه محمد الحسن العسكري ، ثم ابنه محمد المهدي المنتظر الذي قدمناه قبل .

وفي كل واحدة من هذه المقالات للشيعة اختلاف كثير ، إلا أن هذه أشهر مذاهبهم ، ومن أراد استيعابها ومطالعتها فعليه بكتاب الملل والنحل لابن حزم والشهرستاني وغيرهما ، ففيها بيان ذلك ، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم ، وهو العلي الكبير (143) .

(143) ذكرت مقدمة ابن خلدون معظم فرق الشيعة والأمامية . وأئمة كل فرقة وتسلسل أئمتهم ، وقد اکتفينا بمرص ما ذكره لأهم فرقتين "الأمامية والإسماعيلية" لأن هاتين المرققتين موجودتين حتى الآن أما باقي المرقق فقليلون أتباعها أو انقرضت أو أصبحت بإحدى هاتين المرققتين.





## 28 في انقلاب الخلافة إلى الملك

أعلم أن الملك غاية طبيعية للعصبية، ليس وقوعه عنها باختيار، إنما هو بضرورة الوجود وترتيبه كما قلناه من قبل، وأن الشرائع والديانات وكل أمر يُحمل عليه الجمهور فلا بد فيه من العصبية، إذ المطالبة لا تتم إلا بها كما قدمناه فالعصبية ضرورية للملة وبوجودها يتم أمر الله منها، وفي الصحيح: « ما بعث الله نبيا إلا في منعة من قومه»<sup>(144)</sup>.

ثم وجدنا الشارع قد ذم العصبية وندب إلى أطراحها وتركها فقال « إن الله أذهب عنكم عيبة الجاهلية وفخرها بالآباء، أنتم بنو آدم وآدم من تراب »، وقال تعالى: (إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ). ووجدناه أيضا قد ذم الملك وأهله ونهى على أهله أحوالهم من الاستمتاع بالخلق، والإسراف في غير القصد والتكبر عن صراط الله، وإنما حض على الألفة في الدين وحذر من الخلاف والفرقة.

واعلم أن الدنيا كلها وأحوالها عند الشارع مطية للآخرة، ومن فقد المطية فقد الوصول، وليس مراده فيما ينهي عنه أو يذمه من أفعال البشر أو يندب إلى تركه إهماله بالكلية أو اقتلاعه من أصله، وتعطيل القوى التي ينشأ عليها بالكلية، إنما قصده تصريفها في أغراض الحق جهد الاستطاعة، حتى تصير المقاصد كلها حقا وتتحد الوجهة، كما قال صلى الله عليه وسلم: «من كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته إلى ما هاجر إليه». فلم يذم الغضب وهو يقصد نزعة من الإنسان، فإنه لو زالت منه قوة الغضب لفقد منه الانتصار

(144) الحقيقة أن هناك فرق دقيق بين عصبية السلطة وبين ما أعطي الأنبياء من حماية أقوامهم لهم، فالأولى للقوة والتفاحر والأخرى لمنع الاجترار على النبي وحتى يتمكن من تبليغ دعوته، لنا وجدنا الشارع يذم الأولى لما فيها من

تمصص مدعوم.





للحق وبطل الجهاد وإعلاء كلمة الله، وإنما يُذم الغضب للشيطان وللأغراض الذميمة، فإذا كان الغضب لذلك كان مذموماً، وإذا كان الغضب في الله والله كان ممدوحاً، وهو من شمائله صلى الله عليه وسلم. وكذا ذم الشهوات أيضاً ليس المراد إبطالها بالكلية، فإن من بطلت شهوته كان نقصاً في حقه، وإنما المراد تصريفها فيما أبيح له باشتماله على المصالح، ليكون الإنسان عبداً متصرفاً طوع الأوامر الإلهية. وكذا العصبية حيث ذمها الشارع، وقال: (لَنْ تَنفَعَكُمْ أَرْحَامُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ) فإنما مراده حيث تكون العصبية على الباطل وأحواله كما كانت في الجاهلية، وأن يكون لأحد فخر بها أو حق على أحد، لأن ذلك مجان من أفعال العقلاء وغير نافع في الآخرة التي هي دار القرار، فأما إذا كانت العصبية في الحق وإقامة أمر الله فأمر مطلوب، ولو بطل لبطلت الشرائع إذ لا يتم قوامها إلا بالعصبية كما قلناه من قبل. وكذا الملك لما ذمه الشارع لم يذم منه القلب بالحق وقهر الكافة على الدين، ومراعاة المصالح، وإنما ذمه لما فيه من التقلب بالباطل وتصريف الآدميين طوع الأغراض والشهوات كما قلناه، فلو كان الملك مخلصاً في غلبه للناس أنه لله ولحملهم على عبادة الله وجهاد عدوه لم يكن ذلك مذموماً.

وأكد ذلك لديهم ما كانوا عليه من غضاضة الإسلام وبدعوة العرب، فقد كانوا أبعد الأمم عن أحوال الدنيا وترفها، لا من حيث دينهم الذي يدعوهم إلى الزهد في النعيم، ولا من حيث بدوتهم ومواطنهم، وما كانوا عليه من خشونة العيش وشظفه الذي ألفوه.

فلم تكن أمة من الأمم أسغب عيشاً من مضر لما كانوا بالحجاز في أرض غير ذات زرع ولا ضرع، وكانوا ممنوعين من الأرياف وجبوبها لبعدها واختصاصها بمن وليها من ربيعة واليمن، فلم يكونوا يتطاولون إلى خصبها. ولقد كانوا كثيراً ما يأكلون العقارب والخنافس، ويفخرون بأكل العلّهم وهو وير الإبل يمهونه





بالحجارة في الدم ويطبخونه، وقريباً من هذا كانت قریش في مطاعهم ومساكنهم.

حتى إذا اجتمعت عصبية العرب على الدين بما أكرمهم الله من نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، زحفوا إلى أمم فارس والروم، وطلبوا ما كتب الله لهم من الأرض بوعد الصدق، فابتزوا ملكهم، واستباحوا دنياهم، فزخرت بحار الرقة لديهم، حتى كان الفارس الواحد يقسم له في بعض الفزوات ثلاثون أنفاً من الذهب أو نحوها . فاستولوا من ذلك على ما لا يأخذه الحصر (145).

فكانت مكاسب القوم كما تراه ولم يكن ذلك منعياً عليهم في دينهم إذ هي أموال حلال لأنها غنائم وقبوء ، ولم يكن تصرفهم فيها بإسراف، إنما كانوا على قصد في أحوالهم كما قلناه، فلم يكن ذلك بقادح فيهم، وإن كان الاستكثار من الدنيا مذموماً فإنما يرجع إلى ما أشرنا إليه من الإسراف والخروج به عن القصد. وإذا كان حالهم قصداً ونفقاتهم في سبل الحق ومذاهبه كان ذلك الاستكثار عوناً لهم على طرق الحق واكتساب الدار الآخرة. فلما تدرجت البداوة والفضاضة إلى نهايتها ، وجاءت طبیعة الملك التي هي مقتضى العصبية كما قلناه، وحصل التغلب والقهر كان حكم ذلك الملك عندهم حكم ذلك الرفه والاستكثار من الأموال، فلم يصرفوا ذلك التغلب في باطل ولا خرجوا به عن مقاصد الديانة ومذاهب الحق (146).

(145) ذكر ابن خلدون نقلاً عن المسعودي أن الصحابة ومنهم كبار الصحابة كعثمان بن عفان ، وطلحة وسعد بن أبي وقاص وزيد بن ثابت رضي الله عنهم أجمعين غنيت لهم أموال كثيرة من ضياع وخیول عند وفاتهم مما فتح الله عليهم ورزق به المسلمين على أن المسعودي مشهور بشيء من المبالغة في روليته.

(146) يعرف أن جد ابن خلدون الأول كان أحد التابعين الذين قدموا لفتح الأندلس في عهد الدولة الأموية. ثم عمل العديد من أجداده في الدولة الأموية بالأندلس. لذا كان يميل لها ومع ذلك كان ابن خلدون يحب آل البيت ويعظمهم. ولذلك حينما كتب تاريخه، وجاء لذكر مقتل الحسين رضي الله عنه من جند يزيد في الدولة الأموية، جمل سمحات ذلك الحديث فارغة ولم يسجل الرواية أو رأي فيها، وربما لأنه كان متردداً بين ولد وحب، ولنا أقول وليت شعري (أقبله على جبين الحسين حير من يزيد وجيشه)).





ولما وقعت الفتنة بين علي ومعاوية وهي مقتضى العصبية كان طريقهم فيها الحق والاجتهاد، ولم يكونوا في محاربتهم لغرض دنيوي أو لإيثار باطل أو لاستشعار حقد كما قد يتوهمه متوهم وينزع إليه مُلحد. وإنما اختلف اجتهادهم في الحق وسفه كل واحد نظر صاحبه باجتهاده في الحق فاقتتلوا عليه. وإن كان المصيب علياً فلم يكن معاوية قائماً فيها بقصد الباطل، إنما قصد الحق وأخطأ. والكل كانوا في مقصدهم على حق.

ثم اقتضت طبيعة الملك الانفراد بالمجد واستئثار الواحد به ولم يكن لمعاوية أن يدفع ذلك عن نفسه وقومه فهو أمر طبيعي ساقته العصبية بطبيعتها، واستشعرته بنو أمية، ومن لم يكن على طريقة معاوية في اقتضاء الحق من أتباعهم فاعصو صوبوا عليه واستماتوا دونه. ولو حملهم معاوية على غير تلك الطريقة وخالفهم في الانفراد بالأمر لوقع في افتراق الكلمة التي كان جمعها وتأليفها أهم عليه من أمر ليس وراءه كبير مخالفة.

ومن تأمل سير هؤلاء الخلفاء والملوك واختلافهم في تحري الحق من الباطل علم صحة ما قلناه، وقد حكى المسعودي مثله في أحوال بني أمية عن أبي جعفر المنصور، وقد حضر عمومته وذكروا بني أمية فقال: «أما عبد الملك فكان جباراً لا يبالي بما صنع، وأما سليمان فكان همه بطنه وفرجه، وأما عمر فكان أعور بين عُمَيان، وكان رجل القوم هشام قال: «ولم يزل بنو أمية ضابطين لما مُهد لهم من السلطان يحوطونه ويصونون ما وهب الله لهم منه، مع تسنمهم معالي الأمور، ورفضهم دنياها، حتى أفضى الأمر إلى أبنائهم المترفين، فكانت همتهم قصد الشهوات، وركوب اللذات من معاصي الله جهلاً باستدراجه وأمناً لمكره، مع أطراحهم صيانة الخلافة، واستخفافهم بحق الرياسة، وضعفهم عن السياسة، فسلبهم الله العز وألبسهم النذل ونفي عنهم النعمة» (147).

(147) ذكر ابن خلدون نقلاً عن المسعودي قصة عبد الله بن مروان. وهو أحد الناجين من مقاتل بني العباس





فقد تبين لك كيف انقلبت الخلافة إلى الملك، وأن الأمر كان في أوله خلافة، ووازع كل أحد فيها من نفسه وهو الدين، وكانوا يؤثرونه على أمور دنياهم وإن أفضت إلى هلاكهم وحدهم دون الكافة. فهذا عثمان لما حُصر في الدار جاءه الحسن والحسين وعبد الله بن عمر وابن جعفر وأمّثالهم يريدون المدافعة عنه، فأبى ومنع من سل السيوف بين المسلمين مخافة الفرقة وحفظاً للألفة التي بها حفظ الكلمة، ولو أدى إلى هلاكه، وهذا عليّ أشار عليه المغيرة لأول ولايته باستبقاء الزبير ومعاوية وطلحة على أعمالهم حتى يجتمع الناس على بيعته، وتتفق الكلمة، وله بعد ذلك ما شاء من أمره وكان ذلك من سياسة الملك، فأبى فراراً من الغش الذي ينافيه الإسلام، وغداً عليه المغيرة من الغداة فقال: لقد أشرت عليك بالأمس بما أشرت ثم عدت إلى نظري فعلمت أنه ليس من الحق والنصيحة، وأن الحق فيما رأيته أنت. فقال عليّ: لا والله، بل أعلم أنك نصحتني بالأمس وغششتني اليوم. ولكن منعني مما أشرت به ذائد الحق. وهكذا كانت أحوالهم في إصلاح دينهم بفساد دنياهم ونحن:

نُرقّع دنيانا بتمزيق ديننا

فلا ديننا يبقى ولا ما نُرقّع (\*)

فقد رأيت كيف صار الأمر إلى الملك وبقيت معاني الخلافة من تحري الدين ومذاهبه والجري على منهاج الحق، ولم يظهر التغير إلا في الوازع الذي كان ديناً ثم انقلب عصبية وسيفاً. وهكذا كان الأمر لعهد معاوية ومروان وابنه عبد الملك والصدر الأول من خلفاء بني العباس إلى الرشيد وبعض ولده. ثم ذهب

فلا ديننا يبقى ولا ما نُرقّع

(\*) نُرقّع دنيانا بتمزيق ديننا

يوضح هذا الاستشهاد الشعري رأي ابن خلدون الشرعي بكثير من الأمور مما يؤكد أن الاستشهادات أو المواضع الدرامية التي كان ابن خلدون يديها في معظم المصنوع إنما تعكس شيئاً من شخصيته التي تجمع بين الدين والمطابقة وقوة الاستبصار والإلمام بالتاريخ والقدرة على إعادة جمع الأمور وتحليلها بطريقة مناسبة.







معاني الخلافة ولم يبق إلا اسمها، وصار الأمر ملكاً بحتاً، وجرت طبيعة التغلب إلى غايتها، واستعملت في أغراضها من القهر والتغلب في الشهوات والملاذ، وهكذا كان الأمر لولد عبد الملك، ولمن جاء بعد الرشيد من بني العباس، واسم الخلافة باقياً فيهم لبقاء عصبية العرب. والخلافة والملك في الطورين ملتبس بعضها ببعض. ثم ذهب رسم الخلافة وأثرها بذهاب عصبية العرب وقناء جيلهم<sup>(148)</sup> وتلاشى أحوالهم، وبقي الأمر ملكاً بحتاً كما كان الشأن في ملوك العجم بالشرق، يدينون بطاعة الخليفة تبركاً، والملك بجميع ألقابه ومناحيه لهم وليس للخليفة منه شيء، وكذلك فعل ملوك زناتة بالمغرب مثل صنهاجة مع العبيديين ومغراوة ويني يقرن أيضاً مع خلفاء بني أمية بالأندلس والعبيديين بالقيروان.

فقد تبين أن الخلافة قد وجدت بدون الملك أولاً، ثم التبست معانيهما واختلطت، ثم انفرد الملك حيث افترقت عصبيته من عصبية الخلافة، والله مقدر الليل والنهار، وهو الواحد القهار.

(148) يشير هنا ابن خلدون إلى جيل «الطبقة الثالثة من العرب» في أجيال العرب التي تبتعدُ بإسماعيل وتنتهي بسقوط الدولة العباسية. وبعد هذه الطبقة الثالثة، ستأتي «الطبقة الرابعة» التي ستكون على الخصوص من العرب الذين انتقلوا إلى مصر ثم إلى المغرب. انظر كتاب العبر، ج 6 - نقلاً عن الشماخي، ج 1، ص 355.





اعلم أن البيعة هي العهد على الطاعة، كأن المبايع يعاهد أميره على أنه يسلم له النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين، لا ينازعه في شيء من ذلك، ويطيعه فيما يكلفه به من الأمر على المنشط والمكروه. وكانوا إذا بايعوا الأمير وعقدوا عهده جعلوا أيديهم في يده تأكيداً للعهد، فأشبه ذلك فعل البائع والمشتري، فسمى بيعة، مصدر باع، وصارت البيعة مصافحة بالأيدي، هذا مدلولها في عرف اللغة ومعهود الشرع، وهو المراد في الحديث في بيعة النبي صلى الله عليه وسلم ليلة العقبة<sup>(149)</sup> وعند الشجرة وحيثما ورد هذا اللفظ، ومنه بيعة الخلفاء. ومنه أيمان البيعة: كان الخلفاء يستحلفون على العهد ويستوعبون الأيمان كلها لذلك، فسمى هذا الاستيعاب أيمان البيعة، وكان الإكراه فيها أكثر وأغلب. ولهذا لما أفتى مالك رضي الله عنه بسقوط يمين الإكراه أنكرها الولاة عليه، ورأوها قاذحة في أيمان البيعة، ووقع ما وقع من محنة الإمام رضي الله عنه.

فافهم معنى البيعة في العرف، فإنه أكيد على الإنسان معرفته لما يلزمه من حق سلطانته وإمامه، ولا تكون أفعاله عبثاً ومجاناً، واعتبر ذلك من أفعالك مع الملوك. والله القوي العزيز<sup>(150)</sup>.

(149) يريد هنا العقبة الثانية، حيث بايع فيها الأنصار على الدفاع على النبي صلى الله عليه وسلم انظر ابن هشام، السيرة النبوية، ج 1-2، ص 438 وما بعدها. والبيعة تحت الشجرة، أو بيعة الرصوا، تمت قبل رجوع النبي إلى مكة في السنة السادسة للهجرة. انظر ابن هشام، ج 3-4، ص 315 وما بعدها نقلاً عن الشاذلي، ج 1، ص 356.

(150) كما أن هناك أنواع أخرى من البيعة ذكرها ابن خلدون تسمى بعية الملوك الكسروية من تقبيل الأرض أو اليد أو الرجل، وهي من الخضوع والطاعة واستغنى بها عن المصافحة التي هي أصل البيعة وانتشرت بشكل كبير في الدولة العبيدية (الفاطمية) في مصر، وهذه إما هي نوعاً من الدلة على الإمام، وتريد من أتى بها دلةً وهوأناً ونشأناً





اعلم أنا قدمنا الكلام في الإمامة ومشروعيتها لما فيها من المصلحة، وأن حقيقتها النظر في مصالح الأمة لدينتهم ودنياهم، فهو وليهم والأمين عليهم ينظر لهم ذلك في حياته، ويتبع ذلك أن ينظر لهم بعد مماته، ويقيم لهم من يتولى أمورهم كما كان هو يتولاها، ويتقون بنظره لهم في ذلك كما وثقوا به فيما قبل. وقد عرف ذلك من الشرع بإجماع الأمة على جوازه وانعقاده. إذ وقع بعهد أبي بكر رضي الله عنه لعمر بمحضر من أصحابه وأجازوه وأوجبوه على انفسهم به طاعة عمر رضي الله عنه وعنهم. كذلك عهد عمر في الشورى إلى الستة بقية العشرة وجعل لهم أن يختاروا للمسلمين فقوض بعضهم بعضاً، حتى أفضى ذلك إلى عبد الرحمن بن عوف، فاجتهد وناظر المسلمين فوجدهم متقين على عثمان وعلى عليٍّ، فأثر عثمان بالبيعة على ذلك لموافقتهم إياه على لزوم الاقتداء بالشيخين في كل ما يعن دون اجتهاده، فانهقد أمر عثمان لذلك وأوجبوا طاعته. والملا من الصحابة حاضرون للأولى والثانية، ولم ينكره أحد منهم. فدل على أنهم متفقون على صحة هذا العهد عارفين بمشروعيته. والإجماع حجة كما عرف.

ولا يُتهم الإمام في هذا الأمر وإن عهد إلى أبيه أو ابنه لأنه مأمون على النظر لهم في حياته، فأولى ألا يحتمل فيها تبعة بعد مماته، خلافاً لمن قال باتهامه في الولد والوالد، أو لمن خصص التهمة بالولد دون الوالد، فإنه بعيد عن الظنة في ذلك كله، لا سيما إذا كانت هناك داعية تدعو إليه، من إثارة مصلحة أو توقع مفسدة فتنتفي الظنة عند ذلك رأساً.

وأما أن يكون القصد بالعهد حفظ التراث على الأبناء فليس من المقاصد





الدينية، إذ هو أمر من الله يخص به من يشاء من عباده، ينبغي أن تحسن فيه النية ما أمكن خوفاً من العيب بالمناصب الدينية. والملك لله يؤتية من يشاء (151).

وبدل ذلك أيضاً على أن أمر الإمامة والعهد بها لم يكن مهماً كما هو اليوم، وشأن العصبية المراعاة في الاجتماع والافتراق في مجاري المادة لم يكن يومئذٍ بذلك الاعتبار لأن أمر الدين والإسلام كان كله بخوارق العادة من تأليف القلوب عليه، واستماتة الناس دونه، وذلك من أجل الأحوال التي كانوا يشاهدونها في حضور الملائكة لتصرهم، وتردد خبر السماء بينهم، وتجدد خطاب الله في كل حادثة تتلى عليهم، فلم يحتج إلى مراعاة العصبية لما شمل الناس من صبغة الانقياد والإذعان وما يستفزه من تتابع المعجزات الخارقة والأحوال الإلهية الواقعة، والملائكة المترددة التي وجموا منها، ودهشوا من تتابعها، فكان أمر الخلافة والملك والعهد والعصبية وسائر هذه الأنواع مندرجاً في ذلك القبول، كما وقع، فلما انحسر ذلك المدد بذهاب تلك المعجزات، ثم بفناء القرون الذين شاهدوها، فاستحالت تلك الصبغة قليلاً قليلاً وذهبت الخوارق وصار الحكم للعادة كما كان.

استرسل ابن خلدون في عرض رأيه في شأن ولاية العهد، والحقيقة أن هذا هو أحد الآراء المساندة في توريث الحكم وكانت هي الطريقة التي السائدة في عصره، بل منذ بداية الدولة الأموية وإن كان هناك آراء أخرى ترى أهمية الشورى لأن الخلافة في عصر الراشدين كانت شورية بأشكال متعددة. كما أن أحداث التاريخ في عهد الدولة الأموية من ثورات ضد التوريث التي قام بها الحسين بن علي رضي الله عنه وعبد الله بن الزبير ضد مروان بن الحكم وبعده ابن عبد الملك بن مروان، كانت ترى عدم التوريث إضافة إلى عشرات الثورات حول هذا الأمر، وهناك حدث فصل جبل العلماء يرون حواز الولاية للحاكم المستبد منعاً للفتنة وإراقة للدماء. وهي توريث ابن الأشعث حيث خرج ابن الأشعث وكان معه معظم أهل العراق حتى قيل خرج معه أربع مائة من الفقهاء، وبعد انكسار الشورى أسرف الحجاج في القتل، لذا رأى العلماء في العصر من المصلحة عدم الخروج، والقبول بالحاكم.

هذه المصلحة المرتبطة بالزمان والمكان أصبحت مع تتابع الزمان إلى جزء من الطاعة والبيعة والولاء للأمام والبعض وضماها في باب العقيدة. والحقيقة إن دراسة مواقف معظم الأئمة في القرون الثلاثة الأولى خاصة أبو حنيفة ومالك وعبيرهم يدرك هذه المعاني.





فأنظر كيف كانت الخلافة لعهد النبي صلى الله عليه وسلم غير مهمة، فلم يعهد فيها، ثم تدرجت الأهمية زمان الخلافة بعض الشيء بما دعت الضرورة إليه في الحماية والجهاد وشأن الردة والفتوحات، فكانوا بالخيار في الفعل والترك كما ذكرنا عن عمر رضي الله عنه<sup>(152)</sup>. ثم صارت اليوم من أهم الأمور للألفة على الحماية، والقيام بالمصالح، فاعتبرت فيها العصبية التي هي سر الوازع عن الفرقة والتخاذل، ومنشأ الاجتماع والتوافق، الكفيل بمقاصد الشريعة وأحكامها<sup>(153)</sup>.

(152) يؤكد هذا النص أن ابن خلدون يرى بالتدرج في السياسة ومسؤوليات الإمام وهذه الطريقة المتدرجة في الأمور هي أحد أسس منهجية ابن خلدون في تحليل الأمور ودراسة تطورها.  
(153) ذكر ابن خلدون بعد هذا التفصيل ولاية العهد في دولة بني أمية لما رآه مسق يزيد، ويرى ابن خلدون أن الذي كان ينقص حصومهم هو العصبية والتي كان يملكها بني أمية وإن كان الحسين رضي الله عنه أولى بها منه من ناحية الشرع والسياسة أنظر ص 591-601 المقدمة.





## 31 في الخطط الدينية الخلافة

لما تبين أن حقيقة الخلافة نيابة عن صاحب الشرع في حفظ الدين وسياسة الدنيا فصاحب الشرع متصرف في الأمرين: أما في الدين فمقتضى التكليف الشرعية التي هو مأمور بتبليغها وحمل الناس عليها، وأما سياسة الدنيا فبمقتضى رعايته لمصالحهم في العمران البشري. وقد قدمنا أن هذا العمران ضروري للبشر وأن رعاية مصالحه كذلك لئلا يفسد إن أهملت، وقدّمنا أن الملك وسطوته كاف في حصول هذه المصالح. نعم إنما تكون أكمل إذا كانت بالأحكام الشرعية لأنه أعلم بهذه المصالح. فقد صار الملك يندرج تحت الخلافة إذا كان إسلامياً ويكون من توابعها. وقد يتفرد إذا كان في غير الملة، وله كل حال مراتب خادمة ووظائف تابعة تتعين خططاً، وتتوزع على رجال الدولة ووظائف، فيقوم كل واحد بوظيفته حسبما يعينه الملك الذي تكون يده عالية عليهم، فيتم بذلك أمره، ويحسن قيامه بسلطانه، وأما المنصب الخلافي وإن كان الملك يندرج تحته بهذا الاعتبار الذي ذكرناه فتصرفه الديني يختص بخطط ومراتب لا تعرف إلا للخلفاء الإسلاميين، فلنذكر الآن الخطط الدينية المختصة بالخلافة، ونرجع إلى الخطط الملوكية السلطانية.

فاعلم أن الخطط الدينية الشرعية من الصلاة والفتيا والقضاء والجهاد والحسبة كلها مندرجة تحت الإمامة الكبرى التي هي الخلافة، فكانها الإمام الكبير والأصل الجامع، وهذه كلها متفرعة عنها وداخلة فيها لعموم نظر الخلافة وتصرفها في سائر أحوال الملة الدينية والدينية، وتنفيذ أحكام المشرع فيها على العموم.

فأما إمامة الصلاة فهي أرفع هذه الخطط كلها وأرفع من الملك بخصوصه المندرج معها تحت الخلافة. ولقد يشهد لذلك استدلال الصحابة في شأن أبي بكر رضي الله عنه باستخلافه في الصلاة على استخلافه في السياسة في قولهم





ارتضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم لديننا، أفلا نرضاه لدينانا؟ فلو لا أن الصلاة أرفع من السياسة لما صح القياس.

وأما المساجد المختصة بقوم أو محلة فأمرها راجع إلى الجيران ولا تحتاج إلى نظر خليفة ولا سلطان، وأحكام هذه الولاية وشروطها والمولى فيها معروفة في كتب الفقه ومبسوطة في كتب الأحكام السلطانية للماوردي وغيره، فلا نُطَوِّل بذكرها. ولقد كان الخلفاء الأولون لا يقلدونها لغيرهم من الناس، وانظر من طعن من الخلفاء في المسجد عند الأذان بالصلاة وترصدهم لذلك في أوقاتها، يشهد لك ذلك بمباشرتهم لها وأنهم لم يكونوا يستخفون فيها. فلما جاءت طبيعة الملك وعوارضه من اللفظة والترفع عن مساواة الناس في دينهم ودنياهم، استنابوا في الصلاة، فكانوا يستأثرون بها في الأحيان وفي الصلوات العامة كالعيدين والجمعة إشادة وتبويها.

(وأما الفتيا) فللخليفة تصفح أهل العلم والتدريس، ورد الفتيا إلى من هو أهل لها وإعانتة على ذلك، ومنع من ليس أهلا لها وزجره، لأنها من مصالح المسلمين في أديانهم، فتجب عليه مراعاتها، لئلا يتعرض لذلك من ليس له بأهل فيُضِل الناس. وللمدرس الانتصاب لتعليم المعلم وبثه والجلوس لذلك في المساجد: فإن كانت من المساجد العظام، التي للسلطان الولاية عليها أو النظر في أئمتها كما مر، فلا بد من استئذانه في ذلك، وإن كانت من مساجد العامة فلا يتوقف ذلك على إذن، على أنه ينبغي أن يكون لكل أحد من المفتين والمدرسين زاجر من نفسه يمنع عن التصدي لما ليس له بأهل فيُبدل به المستهدي ويضل به المسترشد. وفي الأثر: «أجرؤكم على الفتيا أجرؤكم على جراثيم جهنم». فللسلطان فيهم لذلك من النظر ما توجيه المصلحة من إجازة أو رد.

وأما (القضاء) فهو من الوظائف الداخلة تحت الخلافة لأنه متصب بالفصل بين الناس في الخصومات حسبما للتداعي وقطعا للتنازع، إلا أنه بالأحكام الشرعية المتقاة من الكتاب والسنة، فكان لذلك من وظائف الخلافة ومندرجا





في عمومها. وكان الخلفاء في صدر الإسلام يباشرونه بأنفسهم ولا يجعلون القضاء إلى من سواهم. وأول من دفعه إلى غيره وفوضه فيه عمر رضي الله عنه، فولى أبا الدرداء معه بالمدينة، وولى شريحاً بالبصرة، وولى أبا موسى الأشعري بالكوفة، وكتب له في ذلك الكتاب المشهور الذي تدور عليه أحكام القضاة وهي مستوفاة فيه.

يقول: «أما بعد فإن القضاء فريضة محكمة، وسنة متبعة، فافهم إذا أدّى إليك، فإنه لا ينفع تكلم بحق لا نفاذه. وأس بين الناس في وجهك ومجلسك وعدلك حتى لا يطمع شريف في حيفك، ولا بياس ضعيف من عدلك، البينة على من ادعى واليمين على من أنكر، والصلح جائز بين المسلمين إلا صلحاً أحل حراماً أو حرم حلالاً، ولا يمنعك قضاء قضيته أمس فراجعت اليوم فيه عقلك، وهديت فيه لرشدك، أن ترجع إلى الحق، فإن الحق قديم، ومراجعة الحق خير من التماذي في الباطل، الفهم الفهم فيما تلجلج في صدرك مما ليس في كتاب ولا سنة، ثم أعرف الأمثال والأشياء، وقس الأمور بنظائرها، واجعل لمن ادعى حقاً غائباً أو بينة أمدأ ينتهي إليه، فإن أحضر بينته أخذت له بحقه، وإلا استحللت القضية عليه، فإن ذلك أنفى للشك وأجلى للعمى. المسلمون عدول بعضهم على بعض إلا مجلوداً في حد، أو مجرباً عليه شهادة زور، أو ظنينا في نسب أو ولاء، فإن الله سبحانه عفا عن الإيمان، ودرأ بالبينات، وإياك والقلق والضجر والتأفف بالخصوم، فإن استقرار الحق في مواطن الحق يعظم الله به الأجر ويعسن به الذكر والسلام»، انتهى كتاب عمر.

وإنما كانوا يقلدون القضاء لغيرهم وإن كان مما يتعلق بهم، لقيامهم بالسياسة العامة وكثرة أشغالها، من الجهاد والفتوحات وسد الثغور وحماية البيضة، ولم يكن ذلك مما يقوم به غيرهم لعظم العناية، فاستخلفوا القضاة في الواقعات بين الناس، واستخلفوا فيه من يقوم به تخفيفاً على أنفسهم. وكانوا مع ذلك إنما يقلدونه أهل عصبيتهم بالنسب أو الولاء ولا يقلدونه لمن بعد







عنهم في ذلك. وقد خرجت هذه الوظيفة عن أهل عصبية الدولة، لأن الأمر لما كان خلافة دينية، وهذه الخطة من مراسم الدين، فكانوا لا يولون فيها إلا من أهل عصبيتهم من العرب ومواليهم بالحلف أو بالرق أو الاصطناع ممن يوثق بكفايته أو غنائه فيما يدفع إليه ولما انقرض شأن الخلافة وطورها وصار الأمر كله ملكاً أو سلطاناً صارت هذه الخطة الدينية بعيدة عنه بعض الشيء، لأنها ليست من ألقاب الملك ولا مراسمه. ثم خرج الأمر جملة من العرب وصار الملك لسواهم من أمم الترك والبربر، فازدادت هذه الخطط الخلافية بعداً بمنحاهما وعصبيتها. وذلك أن العرب كانوا يرون أن الشريعة دينهم، وأن النبي صلى الله عليه وسلم منهم، وأحكامه وشرائعه تحلتهم بين الأمم وطريقهم، وغيرهم لا يرون ذلك، إنما يولونها جانباً من التعظيم لما دانوا بالملكة فقط، فصاروا يقلدونها من غير عصابتهم ممن كان تأهل لها في دول الخلفاء السالفة<sup>(154)</sup>.

وأما أحكام هذا المنصب وشروطه فمعروفة في كتب الفقه، وخصوصاً كتب الأحكام السلطانية، إلا أن القاضي إنما كان له في عصر الخلفاء الفصل بين الخصوم فقط، ثم دفع لهم بعد ذلك أمور أخرى على التدرج بحسب اشتغال الخلفاء والملوك بالسياسة الكبرى، واستقر منصب القضاء آخر الأمر على أنه يجمع مع الفصل بين الخصوم استيفاء بعض الحقوق العامة للمسلمين بالنظر في أمور المحجور عليهم من المجانين واليتامى والمفلسين وأهل السفة، وفي وصايا المسلمين وأوقافهم، وتزويج الأيتام عند فقد الأولياء على رأى من رآه، والنظر في مصالح الطرقات والأبنية، وتصفح الشهود والأمناء والنواب واستيفاء العلم والخبرة فيهم بالعدالة والجرح ليحصل له الوثوق بهم. وصارت هذه كلها من تعلقات وظيفته وتوابع ولايته.

وقد كان الخلفاء من قبل يجعلون للقاضي النظر في المطالم، وهي وظيفة

(154) كانت البيوت في السابق يتابع الابن فيها عمل والده أو جده فهناك بيوت قضاء وبيوت تجارة وبيوت عرفوا بصناعة معينة. وهذه إحدى أبعاد التوارث الموجودة في تلك المجتمعات، وهذا ما يشير إليها ابن خلدون. وإن كان هذا التورث اليوم غداً نادراً.





ممتازة من سطوة السلطنة ونَصَفَ القضاء . وتحتاج إلى علويد وعظيم رهبة  
تقمع الظالم من الخصمين وتزجر الممتدى، وكأنه يمضي ما عجز القضاة  
أو غيرهم عن إمضائه، ويكون نظره في البيئات والتعزير واعتماد الأمارات  
والقرائن، وتأخير الحكم إلى استجلاء الحق، وحمل الخصمين على الصلح،  
واستحلاف الشهود، وذلك أوسع من نظر القاضي، وكان الخلفاء الأولون  
يباشرونها بأنفسهم إلى أيام المهدي من بني العباس، وربما كانوا يجعلونها  
لقضاتهم. فكانت تولية هذه الوظائف إنما تكون للخلفاء أو من يجعلون ذلك له  
من وزير مفوض أو سلطان متغلب.

وكان أيضا النظر في الجرائم وإقامة الحدود في الدولة العباسية والأموية  
بالأندلس والعبيديين بمصر والمغرب راجعا إلى صاحب الشرطة، وهي وظيفة  
أخرى دينية كانت من الوظائف الشرعية في تلك الدول، توسع النظر فيها  
عن أحكام القضاة قليلا، فيجمل للتهمة في الحكم مجالا، ويفرض المقويات  
الزاجرة قبل ثبوت الجرائم، ويقيم الحدود الثابتة في محالها، ويحكم في القود  
والقصاص، ويقيم التعزير والتأديب في حق من لم ينته عن الجريمة.

ثم تنوسى شأن هاتين الوظيفتين في الدول التي تنوسى فيها أمر الخلافة،  
فصار أمر المظالم راجعا إلى السلطان، كان له تفويض من الخليفة أو لم يكن،  
وانقسمت وظيفة الشرطة قسمين. منها وظيفة التهمة على الجرائم، وإقامة  
حدودها، ومباشرة القسط والقصاص حيث يتعين، ونصب لذلك في هذه الدول  
حاكم يحكم فيها بموجب السياسة دون مراجعة الأحكام الشرعية، ويسمى  
تارة باسم الوالي وتارة باسم الشرطة، وبقي قسم التعازير وإقامة الحدود في  
الجرائم الثابتة شرعا فجمع ذلك للقاضي مع ما تقدم وصار ذلك من توابع  
وظيفته وولايته، واستقر الأمر لهذا العهد على ذلك.

وكان أولئك المتأهلون لما أخذهم ترف الدول منذ مئات من السنين قد نسوا عهد  
البداوة وخشونتها، والتبسوا بالحضارة في عوائد ترفهم ودعتهم، وقلة الممانعة





عن أنفسهم، وصارت هذه الخطط في الدول الملوكية من بعد الخلفاء مختصة بهذا الصنف من المستضعفين في أهل الأمصار، ونزل أهلها عن مراتب العز لفقد الأهلية بأنسابهم وما هم عليه من الحضارة، فليحقهم من الاحتقار ما لحق الحضر المنغمسين في الترف والدعة، البعداء عن عصبية الملك، الذين هم عيال على الحامية، وصار اعتبارهم في الدولة من أجل قيامها بالملة وأخذها بأحكام الشريعة، لما أنهم الحاملون للأحكام المقتدون بها. ولم يكن إثارةهم في الدولة حيثئذ إكراما لذواتهم، وإنما هو لما يتلمح من التجمل بمكانهم في مجلس الملك لتعظيم الرتب الشرعية، ولم يكن لهم فيها من الحل والعقد شيء، وإن حضوره فحضور رسمي لا حقيقة وراءه، إذ حقيقة الحل والعقد وإنما هي لأهل القدرة عليه، فمن لا قدرة له عليه فلا حل له ولا عقد لديه، اللهم إلا أخذ الأحكام الشرعية عنهم وتلقى الفتاوى منهم قتعـم. والله الموفق<sup>(155)</sup>.

وربما يظن بعض الناس أن الحق فيها وراء ذلك، وأن فعل الملوك فيما فعلوه من إخراج الفقهاء والقضاة من الشورى مرجوح، وقد قال صلى الله عليه وسلم: «العلماء ورثة الأنبياء». فاعلم أن ذلك ليس كما ظنه. وحكم الملك والسلطان إنما يجري على ما تقتضيه طبيعة العمران وإلا كان بعيداً عن السياسة. فطبيعة العمران في هؤلاء لا تقتضي لهم شيئاً من ذلك، لأن الشورى والحل والعقد لا تكون إلا لصاحب عصبية يقتدر بها على حل أو عقد أو فعل أو ترك، وأما من لا عصبية له ولا يملك من أمر نفسه شيئاً ولا من حمايتها. وإنما هو عيال على غيره، فأى مدخل له في الشورى، أو أي معنى يدعو إلى اعتباره فيها. اللهم إلى شُوراه فيما يعلمه من الأحكام الشرعية فموجودة في الاستفتاء خاصة. وأما شُوراه في السياسة فهو بعيد عنها لفقدانه العصبية والقيام على معرفة أحوالها وأحكامها. وإنما إكرامهم من تبرعات الملوك والأمراء الشاهدة لهم

(155) يحاول ابن خلدون التمييز بين البعد الشرعي والسياسي ومدى ارتباطه بالأحكام الشرعية من خلال تحليل أنواع وموقف أهل الحل والعقد وقد رتبهم على التأثير والقرار، والقضاء، والفتيا. وسياسة العمران والتأثير الحقيقي والتأثير الشكلي.





بجميل الاعتقاد في الدين وتعظيم من ينتسب إليه، بأي جهة انتسب، وأما قوله صلى الله عليه وسلم: «العلماء ورثة الأنبياء»، فاعلم أن الفقهاء في الأغلب لهذا العهد وما احتف به إنما حملوا الشريعة أقوالاً في كيفية الأعمال في العبادات وكيفية القضاء في المعاملات يتصونها على من يحتاج إلى العمل بها، هذه غاية أكابرهم، ولا يتصفون إلا بالأقل منها، وفي بعض الأحوال والسلف رضوان الله عليهم وأهل الدين والورع من المسلمين حملوا الشريعة اتصافاً بها وتحققاً بمذاهبها. فمن حملها اتصافاً وتحققاً دون نقل فهو من الوارثين. ومن اجتمع له الأمران فهو العالم وهو الوارث على الحقيقة، مثل فقهاء التابعين والسلف والأئمة الأربعة ومن اقتضى طريقهم وجاء على أثرهم<sup>(156)</sup>. وإذا انفرد واحد من الأئمة بأحد الأمرين فالعابد أحق بالورثة من الفقيه الذي ليس بعابد، لأن العابد ورث بصفة والفقيه الذي ليس بعابد لم يرث شيئاً، إنما هو صاحب أقوال ينصها علينا في كيفية العمل، وهؤلاء أكثر فقهاء عصرنا<sup>(157)</sup>.

(العدالة) وهي وظيفة دينية تابعة للقضاء ومن مواد تصريفه. وحقيقة هذه الوظيفة القيام عن إذن القاضي بالشهادة بين الناس فيما لهم وعليهم، تحملاً عند الإشهاد، وأداء عند التنازع وكتبا في السجلات تحفظ به حقوق الناس وأملاكهم وديونهم وسائر معاملاتهم. وشرط هذه الوظيفة الاتصاف بالعدالة الشرعية والبراءة من الجرح، ثم القيام بكتب السجلات والعقود من جهة عبارتها، وانتظام فصولها، ومن جهة إحكام شروطها الشرعية وعقودها فيحتاج حينئذ إلى ما يتعلق بذلك من الفقه. ولأجل هذه الشروط وما يحتاج إليه من المران على ذلك والممارسة له اختص ذلك ببعض العدول، وصار الصنف

(156) والسلف رضوان الله عليهم وأهل الدين والورع من المسلمين حملوا الشريعة اتصافاً بها وتحققاً بمذاهبها، مثل أهل رسالة القشيري وأمثالهم. ومن اجتمع له الأمران، فهو العالم على الحقيقة وهو الوارث. مثل فقهاء التابعين والسلف والأئمة الأربعة ومن اقتضى طريقهم وجاء على أثرهم. نقلاً عن الشاذلي، ج 1، ص 378.

(157) الحقيقة أن ما نراه اليوم قريب من عصر ابن خلدون من ناحية المقهاء والقضاة، أما الورع فهو من أعمال القلوب الذي يصعب شبح وجوده، وإن كان له إمارات وملاذات، وإذا كانوا قليلين في عصر ابن خلدون، أما اليوم فالحياة المادية ونمط التربية

والإشكالات نجمهم أكثر نغرة.





القائمون به كأنهم مختصون بالعدالة، وليس كذلك، وإنما العدالة من شروط اختصاصهم بالوظيفة.

ويجب على القاضي تصفح أحوالهم والكشف عن سيرهم رعاية لشروط العدالة فيهم، وألا يهمل ذلك لما يتعين عليه من حفظ حقوق الناس، فالمهدة عليه في ذلك كله، وهو ضامن دركه<sup>(158)</sup>. وإذا تمين هؤلاء لهذه الوظيفة عمت الفائدة في تعيين من تخفى عدالته على القضاة بسبب اتساع الأمصار واشتباه الأحوال، واضطرار القضاة إلى الفصل بين المتنازعين بالبينات الموثوقة، فيعملون غالباً في الوثوق بها على هذا الصنف، ولهم في سائر الأمصار دكاكين ومصاطب يختصون بالجلوس عليها فيتعاهدهم أصحاب المعاملات للإشهاد وتقييده بالكتاب<sup>(159)</sup>.

وصار مدلول هذه اللفظة مشتركاً بين هذه الوظيفة التي تبين مدلولها وبين العدالة الشرعية التي هي أخت الجرح. وقد يتواردان ويفترقان، والله تعالى أعلم. (الحسبة والسكة) أما الحسبة فهي وظيفة دينية من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي هو فرض على القائم بأمر المسلمين، يعين لذلك من يراه أهلاً له، فيتعين فرضه عليه، ويتخذ الأعوان على ذلك، ويبحث عن المنكرات، ويمزر ويؤدب على قدرها، ويحمل الناس على المصالح العامة في المدينة؛ مثل المنع من المضايقة في الطرقات، ومنع الحماليين وأهل السفن من الإكثار في الحمل، والحكم على أهل المباني المتداعية للسقوط بهدمها، وإزالة ما يتوقع من ضررها على السابلة، والضرب على أيدي المعلمين في المكاتب وغيرها في الإبلاغ في ضربهم للصبيان المتعلمين. ولا يتوقف حكمه على تنازع أو استعداد، بل له النظر والحكم فيما يصل إلى علمه من ذلك ويرفع إليه. وليس له إمضاء الحكم في الدعاوى مطلقاً، بل فيما يتعلق بالغش والتدليس في المعاييش وغيرها، وفي

(158) الدرر: التهمة يقال ما لحقك من درك (مختار الصحاح).

(159) هذه الوظيفة التي كانت في عصر ابن خلدون أصبحت غير موحدة الآن على أن التسجيل والصبط وما يلزم من إشكالات أصبحت من إدارة القضاة وتوابعه.





المكايل والموازين، وله أيضا حمل الماطلين على الإنصاف، وأمثال ذلك مما ليس فيه سماع بينة ولا إنفاذ حكم<sup>(160)</sup>.

وكانها أحكام ينزه القاضي عنها لعمومها وسهولة أغراضها، فتدفع على صاحب هذه الوظيفة ليقوم بها، فوضعها على ذلك أن تكون خادمة لمنصب القضاء، وقد كانت في كثير من الدول الإسلامية مثل العبيدين بمصر والمغرب والأمويين بالأندلس داخلة في عموم ولاية القاضي يولي فيها باختياره. ثم لما انفردت وظيفه السلطان عن الخلافة وصار نظره عاما في أمور السياسة اندرجت في وظائف الملك وأقررت بالولاية.

وأما السكة فهي النظر في النقود المتعامل بها بين الناس وحفظها مما يداخلها من الغش أو النقص إن كان يتعامل بها عدداً أو ما يتعلق بذلك ويوصل إليه من جميع الاعتبارات، ثم في وضع علامة السلطات على تلك النقود بالاستجادة والخلوص برسم تلك العلامة فيها من خاتم حديد اتخذ لذلك ونقش فيه نقوش خاصة به، فيوضع على الدينار بعد أن يقدر ويضرب عليه بالطرقة حتى ترسم فيه تلك النقوش وتكون علامة على جودته بحسب الغاية التي وقف عندها السبك والتخليص في متعارف أهل القطر ومذاهب الدولة الحاكمة، فإن السبك والتخليص في النقود لا يقف عند غاية، وإنما ترجع غايته إلى الاجتهاد، فإذا وقف أهل أفق أو قطر على غاية من التخليص وقفوا عندها وسموها إماماً وعياراً يعتبرون به نقودهم وينتقدونها بهما<sup>(161)</sup>، فإن نقص

(160) توسع هذه المهنة مقدار التقدم الحضاري في عصرنا الحاضر بين جهات عديدة للمجتمع المسلم ولا زالت هذه المهام موزعة في عصرنا الحاضر على جهات عديدة، مثل إدارات البلدية. وجهات الإشراف على التعليم، وهيئة الحسبة المهتمة بمنع وقوع المنكرات، وعقاب مرتكبيها. كما أن إدارات البيعة والصحة أخذت جزء من مهام الحسبة قديماً فالحياة اليوم أكثر تنقيداً وتخصصاً.

(161) ارتبطت العملة في المصور المسالمة على النقدين الذهب والفضة. وإن كان هناك خلط بين مديري المدينين ومعادن أخرى أحياناً النحاس وغيره. أن وأول من أدخل العملة الورقية هم التتار حينما هجموا من المشرق على الشرق العربي، وأسيا الصفوري وأوريا. لكن عملتهم ذهبت معهم، وفي العصر الحديثة بدأت العملة الورقية في إنجلترا ثم انتشرت وإن كانت تصروف بناء على تأمين ذهبي. ثم توسع استخدام الورق ولم يعد مرتبط بالذهب خاصة بعد فك الارتباط بين الدولار والذهب أوائل السبعينات في القرن العشرين.





عن ذلك كان زيفاً<sup>(162)</sup>.

والنظر في ذلك كله لصاحب هذه الوظيفة ، وهي دينية بهذا الاعتبار ، فتدرج تحت الخلافة ، وقد كانت تدرج في عموم ولاية القاضي ، ثم أفردت لهذا العهد كما وقع في الحسبة ، هذا آخر الكلام في الوظائف الخلافية ، وبقيت منها وظائف ذهبت بذهاب ما ينظر فيه وأخرى صارت سلطانية . فوظيفة الإمارة والوزارة والحرب والخراج صارت سلطانية ، تتكلم عليها في أماكنها بعد وظيفة الجهاد ، ووظيفة الجهاد بطلت ببطلانه إلا في قليل من الدول يمارسونه ويدرجون أحكامه غالباً في السلطانيات ، وكذا نقابة الأنساب التي يتوصل بها إلى الخلافة أو الحق في بيت المال قد بطلت لدثور الخلافة ورسومها . وبالجمله قد اندرجت رسوم الخلافة ووظائفها في رسوم الملك والسياسة في سائر الدول لهذا العهد . والله مصرف الأمور كيف يشاء .

( 162 ) ما ذكره ابن خلدون هنا هو بعض الوظائف السلطانية وبشكل مجمل وتشمل المقدمة عرض وظائف أخرى ورغم كون ما ذكره هي وظائف محدودة من الوظائف المتناحلة في السلطان في العصر الحاضر إلا أنها تغيرت ما باعتبارها توضح التطور التاريخي للسلطات والوظائف وبقاء الدولة خاصة المسلمة .





## 32 في اللقب بأمر المؤمنين وأنه من سمات الخلافة وهو محدث منذ عهد الخلفاء

وذلك أنه لما بويغ أبو بكر رضي الله عنه، كان الصحابة رضي الله عنهم وسائر المسلمين يسمونه خليفة رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، ولم يزل الأمر على ذلك إلى أن هلك، فلما بويغ لعمر بعده إليه كانوا يدعونه خليفة خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكأنهم استقلوا هذا اللقب بكثرة وطول إضافته وأنه يتزايد فيما بعد دائماً إلى أن ينتهي إلى الهُجْنة ويذهب منه التمييز بتعدد الإضافات وكثرتها، فلا يعرف، فكانوا يعدلون عن هذا اللقب إلى ما سواه مما يناسبه ويدعى به مثله. وكانوا يسمون قواد البعوث باسم الأمير وهو فعيل من الإمارة، وقد كان الجاهلية يدعون النبي - صلى الله عليه وسلم - أمير مكة وأمير الحجاز، وكان الصحابة أيضاً يدعون سعد بن أبي وقاص أمير المؤمنين لإمارته على جيش القادسية، وهو معظم المسلمين يومئذ.

واتفق أن دعا بعض الصحابة عمر رضي الله عنه يا أمير المؤمنين، فاستحسنه الناس واستصوبوه ودعوه به، يقال: إن أول من دعاه بذلك عبد الله بن جعش، وقيل عمرو بن العاص والمغيرة بن شعبة، وقيل: بريد جاء بالفتح من بعض البعوث ودخل المدينة وهو يسأل عن عمر ويقول: أين أمير المؤمنين، وسمعا أصحابه فاستحسنوه، وقالوا أصبت والله اسمه، إنه والله أمير المؤمنين حقاً، فدعوه بذلك، وذهب لقباً له في الناس، وتوارثه الخلفاء من بعده سمة لا يشاركون فيها أحد سواهم سائر دولة بني أمية.

ثم إن الشيعة خصوا علياً باسم الإمام نعتاً بالإمامة التي هي أخت الخلافة وتعريضاً بمذهبهم في أنه أحق بإمامة الصلاة من أبي بكر لما هو مذهبهم وبدعتهم، فخصوه بهذا اللقب ولمن يسوقون إليه منصب الخلافة من بعده، فكانوا







كلهم يسمون بالإمام ما داموا يدعون لهم في الخلفاء ، حتى إذا استولوا على الدولة يحولون اللقب فيمن بعده إلى أمير المؤمنين ، كما فعله شيعة بني العباس . وتوارث الخلفاء هذا اللقب بأمير المؤمنين ، وجعلوه سمة لمن يملك الحجاز والشام والعراق: المواطن التي هي ديار العرب ، ومراكز الدولة وأهل الملة والفتح . وازداد كذلك في عتفوان الدولة وبذخها لقب آخر للخلفاء يتميز به بعضهم عن بعض لما في أمير المؤمنين من الاشتراك بينهم ، فاستحدث ذلك بنو العباس حجاباً لأسمائهم الأعلام عن امتنانها في ألسنة السوق وصوناً لها عن الابتذال ، فلقبوا بالسفاح والمنصور والمهدي والهادي والرشيد إلى آخر الدولة . واقتفى أثرهم في ذلك العبيديون بإفريقية ومصر . وتجافى بنو أمية عن ذلك : أما بالمشرق فجريا على الفضاضة والسذاجة : لأن العروبية ومنازعها لم تقارقههم حينئذ ولم يتحول عنهم شعار البداوة إلى شعار الحضارة : وأما بالأندلس فتقليداً لسلفهم مع ما علموه من أنفسهم من القصور عن ذلك بالقصور عن الخلافة التي استأثر بها بنو العباس ، ثم بالعجز عن ملك الحجاز أصل العرب ، والملة والبعد عن دار الخلافة التي هي مركز العصبية ، وأنهم إنما منعوا بإمارة القاصية أنفسهم من مهالك بني العباس . حتى إذا جاء عبد الرحمن الآخر لأول المائة الرابعة ، واشتهر ما نال الخلافة بالمشرق من الحجر واستبداد الموالي وعيئتهم في الخلفاء بالعزل والاستبدال والقتل والسمل ، ذهب عبد الرحمن هذا إلى مثل مذاهب الخلفاء بالمشرق وإفريقية ، وتسمى بأمير المؤمنين وتلقب بالناصر لدين الله ، وأخذت من بعده عادة ومذهباً لقن عنه ولم يكن لأبائه وسلف قومه .

واستمر الحال على ذلك إلى أن انقرضت عصبية العرب أجمع وذهب رسم الخلافة وتقلب الموالي من العجم على بني العباس ، والصنائع على العبيديين بالقاهرة ، وصنهاجة على أمراء إفريقية ، وزنانة على المغرب ، وملوك الطوائف بالأندلس





على أمر بني أمية واقتسموه وافترق أمر الإسلام ، فاختلف مذاهب الملوك بالمغرب والمشرق في الاختصاص بالألقاب بعد أن تسموا جميعاً باسم السلطان<sup>(163)</sup> .

فأما ملوك المشرق من العجم فكان الخلفاء يخصونهم بألقاب تشريفية حتى يستشعر منها انقيادهم وطماعتهم وحسن ولايتهم ، مثل شرف الدولة وعضد الدولة وركن الدولة ومعز الدولة ونصير الدولة ونظام الملك وبهاء الدولة وذخيرة الملك وأمثال هذه .

ونزع المتأخرون أعاجم المشرق ، حين قوي استبدادهم على الملك ، وعلا كمبهم في الدولة والسلطان ، وتلاشت عصبية الخلافة واضمحلت بالجملة ، إلى انتحال الألقاب الخاصة بالملك مثل الناصر والمنصور زيادة على الألقاب يختصون بها قبل هذا الانتحال مشعرة بالخروج عن رتبة الولاء والاصطناع بما أضافوها إلى الدين فقط ، فيقولون صلاح الدين ، أسد الدين ، نور الدين .

ولما مَحَى رسم الخلافة وتعطل دستها ، وقام بالمغرب من قبائل البربر يوسف بن تاشفين ملك لمُتَوَنَةِ فَمَلِكِ المُدَوِّتِينَ ، وكان من أهل الخير والافتداء ، نَزَعَتْ به هِمَّتُهُ إلى الدخول في طاعة الخليفة تكميلاً لمراسم دينه ، فخطاب المستظهر العباسي وأوفد عليه ببيعته عبد الله بن العربي وابنه القاضي أبا بكر من مشيخة إشبيلية يطلبان توليته إياه على المغرب وتقليده ذلك ، فانقلبوا إليه بعهد الخلافة له على المغرب واستشعار زيهم في لبوسه ورتبته ، وخاصبه فيه بأمر المؤمنين تشريفاً له واختصاصاً فاتخذها لقباً ، ويقال إنه كان دعا له بأمر المؤمنين من قبل أدياً مع رتبة الخلافة لما كان عليه هو وقومه المرابطون من انتحال الدين واتباع السنة<sup>(164)</sup> .

(163) ذكرنا للنصوص المطولة في العرب وسلطانهم وتطور أنسابهم من المقدمة إنما يرجع لأهمية هذا التوثيق ، فابن خلدون عربي درس تاريخ قومه وتأمل بتطورهم الحضاري ولا زالت أحوال العرب ومن حولهم تتأثر سلك التاريخ وتلك المعاصم ودرستها طريقاً للتعايش وتفسير الأحوال لازالت موجودة في بعض الدول هذه الألقاب والمراسيم .

(164) ذكر ابن خلدون أحوال أخرى لدول رباتة والموحدين في المغرب ، وهي لا نخرج عن ثلاث درجات للحلقة القرشبية أو من انتسب لأهل البيت والإمارة سُمي أمير المؤمنين كما وقع للمرابطين والثالثة الألقاب التي شاعت مع قادة الترك





### 33 في شرح اسم البابا والبطريرك في الملة النصرانية واسم

#### الكوهن عند اليهود

اعلم أن الملة لا بد لها من قائم عند غيبة النبي يحملهم على أحكامها وشرائعها ويكون كالخليفة فيهم للنبي فيما جاء به من التكليف، والنوع الإنساني أيضاً، بما تقدم من ضرورة السياسة فيهم للاجتماع البشري، لا بد لهم من شخص يحملهم على مصالحهم ويزعهم عن مفاسدهم بالقهر، وهو المسمى بالملك.

والملة الإسلامية لما كان الجهاد فيها مشروعاً لعموم الدعوة وحمل الكافة على دين الإسلام طوعاً أو كرهاً أتحدت فيها الخلافة والملك لتوجه الشوكة من القائمين بها إليهما معاً.

وأما ما سوى الملة الإسلامية فلم تكن دعوتهم عامة ولا الجهاد عندهم مشروعاً إلا في المدافعة فقط، فصار القائم بأمر الدين فيها لا يعنيه شيء من سياسة الملك وإنما وقع الملك لمن وقع منهم بالعرض ولأمر غير ديني، وهو ما اقتضته لهم العصبية لما فيها من الطلب للملك بالطبع لما قدمناه، لأنهم غير مكلفين بالتغلب على الأمم كما في الملة الإسلامية، وإنما هم مطلوبون بإقامة دينهم في خاصتهم.

ولذلك بقي بنو إسرائيل من بعد موسى ويوشع صلوات الله عليهما نحو أربعمائة سنة لا يعتنون بشيء من أمر الملك، إنما همهم إقامة دينهم فقط، وكان القائم به بينهم يسمى الكوهن، كأنه خليفة موسى صلوات الله عليه يقيم لهم أمر الصلاة والقربان، ويشترطون فيه أن يكون من ذرية هارون صلوات الله عليه لأن موسى لم يعقب. ثم اختاروا لإقامة السياسة التي هي للبشر بالطبع سبعين شيخاً كانوا يقولون أحكامهم العامة. والكوهن أعظم منهم رتبة في الدين، وأبعد





عن شغب الأحكام. واتصل ذلك فيهم إلى استحكمت طبيعة العصبية وتمحضت الشوكة للملك (165).

ثم جاء المسيح صلوات الله وسلامه عليه بما جاءهم به من الدين والنسخ لبعض أحكام التوراة، وظهرت على يديه الخوارق المجيبة من إبراء الأكمة والأبرص وأحياء الموتى، واجتمع عليه كثير من الناس وأمنوا به، وأكثرهم الحواريون من أصحابه وكانوا اثني عشر، وبعث منهم رسلاً إلى الأفاق داعين إلى ملته، وذلك أيام أغسطس، أول ملوك القياصرة، وفي مدة هيرودس ملك اليهود الذي انتزع الملك من بني حشمناي أصهاره، فحسده اليهود وكذبوه، وكاتب هيرودس ملكهم ملك القياصرة أغسطس يغريه به، فأذن لهم في قتله، ووقع ما تلاه القرآن من أمره واقترق الحواريون شيعاً ودخل أكثرهم بلاد الروم داعين إلى دين النصرانية. وكان بطرس كبيرهم فنزل برومة، دار ملك القياصرة. ثم كتبوا الإنجيل الذي انزل على عيسى صلوات الله عليه، في نسخ أربعة على اختلاف رواياتهم: فكتب متى إنجيله في بيت المقدس بالعبرانية، ونقله يوحنا بن زبدي منهم إلى اللسان اللطيني، وكتب لوقا منهم إنجيله باللطيني إلى بعض أكابر الروم، وكتب يوحنا بن زبدي منهم إنجيله برومة، وكتب بطرس إنجيله باللطيني ونسبه إلى مرقاس تلميذه. واختلفت هذه النسخ الأربعة من الإنجيل، مع أنها ليست مواظف وقصص، والأحكام فيها قليلة جداً. واجتمع الحواريون الرسل لذلك العهد برومة، ووضعوا قوانين الملة النصرانية، وصيروها بيد اقليمينطس تلميذ بطرس، وكتبوا فيها عدد من الكتب التي يجب قبولها والعمل بها (166).

(165) عرض ابن حلدون بالتفصيل أن اليهود عندما قوية شوكتهم ملكو أرض الكنعانيين في الشام ثم فقدوها بسرعة ثم حادهم طالوت ملكاً كما ورد في القرآن وأمدت ملكه وتوسع ثم داود عليه السلام ولكن ملكهم دمر بعد ذلك على يد بنوح نصر وسي معظمتهم إلى العراق. مراجعة تاريخ بني إسرائيل تلك معروفة انظر المقدمة صمعة 621

(166) وكان بطرس الرسول رأس الحواريين وكبير التلاميذ برومة، يقيم بها دين النصرانية إلى أن قتله بيرون حامس القياصرة. فيمن قتل من البطاريق والأساقفة، ثم قام بحلافته في كرسي رومة اريوس. وكان مرقاس الإنجيلي بالإسكندرية ومصر والمغرب داعياً سبع سنين. فقام بعده حفانيا وتسمى بالبطرك وهو أول البطارقة فيها. وحمل معه اثني عشر قساً على أنه إذا مات البطرك يكون واحد من الاثني عشر مكانه. وبخيار من المؤمنين واحداً مكان ذلك الثاني عشر. فكان أمر





ومن شريعة عيسى صلوات الله عليه المتلقاة من الحواريين نسخ الإنجيل الأربعة، وكتب القتاليقون سبع رسائل، وثامنها الإبريكسيس في قصص الرسل، وكتاب بولس أربع عشرة رسالة، وكتاب أقليمنطس وفيه الأحكام، وكتاب أبو غالمسيس وفيه رؤيا يوحنا بن زبدي.

واختلف شأن القياصرة في الأخذ بهذه الشريعة تارة وتعظيم أهلها، ثم تركها أخرى والتسلط عليهم بالقتل والبغي، إلى أن جاء قسطنطين وأخذ بها واستمروا عليها. وكان صاحب هذا الدين والمقيم لمراسمه يسمونه البطرك، وهو رئيس الملة عندهم وخليفة المسيح فيهم يبعث نوابه وخلفاءه إلى ما بعد عنه من أهم النصرانية ويسمونه الأسقف أي نائب البطرك. ويسمون الإمام الذي يقم الصلوات ويفتيهم في الدين بالقسيس، ويسمون المنقطع الذي حبس نفسه في الخلوة للعبادة بالراهب. وأكثر خلواتهم في الصوامع.

ثم اختلفت النصارى في دينهم بعد ذلك، وفيما يعتقدونه في المسيح وصاروا طوائف وفرقا، واستظهروا بملوك النصرانية كل على صاحبه، فاختلف الحال في العصور في ظهور فرقة دون فرقة، إلى أن استقرت لهم ثلاث طوائف هي فرقههم ولا يلتفون إلى غيرها، وهم الملكية واليعقوبية والنسطورية، ولم نر أن نسخم أوراق الكتاب بذكر مذاهب كفرهم، فهي على الجملة معروفة، وكلها كفر

البطارقة إلى القسوس. ثم لما وقع الاختلاف بينهم في قواعد دينهم وعقائده واجتمعوا بنيقية أيام قسطنطين لتحرير الحق في الدين، واتفق ثلاثمائة وثمانية عشر من أساقفتهم على رأي واحد في الدين فكتبوه وسموه الإمام، وصبروه أصلاً يرجعون إليه. وكان فيما كتبه أن البطرك القائم بالدين لا يرجع في تعيينه إلى اجتهد الأقسمة، كما قرره حنايا تلميذ مرقاس، وأنطلو ذلك الرأي وإما يقدم عن ملا وأختياره من أئمة المؤمنين ورؤسائهم، فيقي الأمر كذلك، ثم اختلفوا بعد ذلك في تقرير قواعد الدين وكانت لهم مجتمعات في تقريره، ولم يحتلوا في هذه القاعصة فيقي الأمر فيها على ذلك، واتصل فيهم بياحه الأساقفة عن البطارقة. وكان الأساقفة يسمون البطرك نائب الأعظم تمطياً له (مصار الأقسمة يدعون الأسقف فيما بعد عن البطرك بالاب) أيضاً تعظيماً له فاشتبه الاسم في أمصار متطاوله. يقال أحرما بطركية هرقل بالإسكندرية فأرادوا أن يميروا البطرك عن الأسقف في التعظيم فعوه البابا، ومعناه أبو الآباء. وظهر هذا الاسم أول ظهوره بمصر على ما رعم جرجس بن العميد في تاريخه. ثم نقلوه إلى صاحب الكرسي الأعظم عندهم وهو كرسي روما، لأنه كرسي بطرس الرسول كما قدمناه فلم يرل سمة عليه إلى الآن. نقلا عن المقدمة ص 631 ج 2.





كما صرح به القرآن الكريم، ولم يبق بيننا وبينهم في ذلك جدال ولا استدلال، إنما هو الإسلام أو الجزية أو القتل.

ثم اختصت كل فرقة منهم ببطرك، فبطرك روما اليوم المسمى البابا على رأي الملكية، ورومة للإفرنجية وملكهم قائم بتلك الناحية<sup>(167)</sup>، وبطرك المعاهدين بمصر على رأي اليعقوبية وهو ساكن بين ظهرائهم، والحبشة يدينون بدينهم، ولبطرك مصريهم أساقفة ينوبون عنه في إقامة دينهم هنالك. واختص اسم البابا ببطرك رومة لهذا العهد<sup>(168)</sup>. ولا تسمى اليعاقبة بطركهم بهذا الاسم، وضبط هذه اللفظة بباءين موحدتين من أسفل، والنطق بها مفخمة والثانية مشددة. ومن مذاهب البابا عند الإفرنجية أنه يحضهم على الانقياد لملك واحد يرجعون إليه في اختلافهم واجتماعهم تخرجاً من افتراق الكلمة، ويتعزى به المصيبة التي لا فوقها منهم، لتكون يده عالية على جميعهم، وهذا ملخص شرح البابا والكوهن والله يظل من يشاء ويهدي من يشاء.

(167) ظهر بعد عصر ابن خلدون في عام 1504م تقريباً مذهب جديد وهو البروتستنتية من دعوة مارتن لوتر وهو حركة تصحيحية تحريرية عن الكنيسة في ألمانيا واليوم يدين بذلك معظم البطاركة خاصة في شمال أوروبا وأمريكا الشمالية.

(168) في عصر ابن خلدون هناك ثلاث كنائس كبرى هي كنيسة روما مذهبهم كاثوليك، وكنيسة القسطنطينية ومذهبهم أرثوذكس، وكنيسة الاقباط في مصر. وإن كان البعض يرى أن الكثمنية القبطية جزء من الكنيسة الأرثوذكسية لكن الأقباط لا يتقرون ذلك ولا يرونه





## 34 في مراتب الملك والسلطان وألقابها

اعلم أن السلطان في نفسه ضعيف يحمل أمراً ثقيلاً ، فلا بد له من الاستعانة بأبناء جنسه ، وإذا كان يستعين بهم في ضرورة معاشه وسائر مهنة فما ظنك بسياسة نوعه ومن استرعاه الله من خلقه وعباده . وهو محتاج إلى حماية الكافة من عدوهم بالمدافعة عنهم ، وإلى كف عدوان بعضهم على بعض من أنفسهم بإمضاء الأحكام الوازنة فيهم ، وكف العدوان عليهم في أموالهم بإصلاح سابلتهم ، وإلى حملهم على مصالحهم ، وما تعمهم به البلوى في معاشهم ومعاملاتهم من تفقد المايش والمكايل والموازن حذراً من التطفيف ، وإلى النظر في السكة بحفظ النقود التي يتعاملون بها من الغش ، وإلى سياستهم بما يريده منهم من الانقياد له والرضا بمقاصده منهم وانفراده بالمجد دونهم . فيتعمل من ذلك فوق الغاية من معاناة القلوب . قال بعض الأشراف من الحكماء : « لمعانة نقل الجبال من أماكنها أهون عليّ من معاناة قلوب الرجال » . ثم إن الاستعانة إذا كانت بأولى القربى من أهل النسب أو التربية أو الاصطناع القديم للدولة كانت أكمل ، لما يقع في ذلك من مجانسة خلقتهم لخلقهم ، فنتم المشكلة في الاستعانة . قال تعالى : ( وَاجْمَلْ لِي وَزِيْرًا مِّنْ أَهْلِ هَارُونَ أَخِي اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي وَأَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي ) .

وهو إما أن يستعين في ذلك بسيفه أو قلمه أو رأيه أو معارفه أو بحجابه عن الناس أن يزددحوا عليه فيشغلوه عن النظر في مهماتهم ، أو يدفع النظر في الملك كله ويعول على كفايته في ذلك واضطلاعه . فلذلك قد توجد في رجل واحد وقد تفرق في أشخاص ، وقد يتفرع كل واحد منها إلى فروع كثيرة . كالقلم يتفرغ إلى قلم الرسائل والمخاطبات ، وقلم الصكوك والإقطاعات ، وإلى قلم المحاسبات ، وهو صاحب الجباية والعطاء وديوان الجيش وكالسيف يتفرع إلى





صاحب الحرب، وصاحب الشرطة وصاحب البريد وولاية الثغور.

ثم اعلم أن الوظائف السلطانية في هذه الملة الإسلامية مندرجة تحت الخلافة لاشتغال منصب الخلافة على الدين والدنيا كما قدمناه. فالأحكام الشرعية متعلقة بجميعها وموجودة لكل واحد منها في سائر وجوهها، لعموم تعلق الحكم الشرعي بجميع أفعال العباد. والفقيه ينظر في مرتبة الملك والسلطان وشروط تقليدها استبداداً على الخلافة وهو معنى السلطان، أو تعويضاً منها وهي معنى الوزارة عندهم كما يأتي، وفي نظره في الأحكام والأموال وسائر السياسات مطلقاً أو مقيداً، أو في موجبات العزل إن عرضت، وغير ذلك من معاني الملك والسلطان، وكذا في سائر الوظائف التي تحت الملك والسلطان من وزارة أو جباية أو ولاية<sup>(169)</sup>، لا بد للفقيه من النظر في جميع ذلك لما قدمناه من انسحاب حكم الخلافة الشرعية في الملة الإسلامية على رتبة الملك والسلطان.

وانما تكلمنا في الوظائف الخلافية وأفردناها لتمييز بينها وبين الوظائف السلطانية فقط، لا لتحقيق أحكامها الشرعية، فليس من غرض كتابنا، وإنما نتكلم في ذلك بما تقتضيه طبيعة العمران في الوجود الإنساني. والله الموفق.

(الوزارة) وهي أم الخطط السلطانية والرتب الملوكية، لأن اسمها يدل على مطلق الإعانة، فإن الوزارة مأخوذة إما من الموازنة وهي المعاونة، أو من الوزر وهو الثقل لأنه يحمل مفاعله أوزاره وأثقاله، وهو راجع إلى المعاونة المطلقة. وقد كنا قدمنا في أول الفصل أن أحوال السلطان وتصرفاته لا تعدو أربعة: لأنها إما أن تكون في أمور حماية الكافة وأسبابها من النظر في الجند والسلاح والحروب وسائر أمور الحماية والمطالبة، وصاحب هذا هو الوزير المتعارف في الدول

(169) يمثل عرض المصائب الخاصة بالدولة قراءة وتحليل للهيكل الإداري للدولة في العصور الإسلامية الأولى ويلاحظ أن هذه الوزارات هي ما يمكن اعتبارها من مؤسسات اليوم بالوزارات السيادية من رئاسة الوزراء (الوزرة) والقضاء، والجباية، والمالية، والداخلية. وإلى أي مدى يمكن الاستمادة من هذه المفاهيم في هذا العصر عصر الدولة







القديمة بالمشرق ولهذا العهد بالمغرب<sup>(170)</sup>، وأما أن تكون في أمور مخاطباته لمن بعد عنه في المكان أو في الزمان وتنفيذ الأوامر فيمن هو محجوب عنه وصاحب هذا هو الكاتب. وأما أن تكون في أمور جباية المال وانفاقه، وضبط ذلك من جميع وجوهه أن يكون بمضيعة، وصاحب هذا هو صاحب المال والجباية وهو المسمى بالوزير لهذا العهد بالمشرق. إلا أن الأرفع منها ما كانت الإعانة فيه عامة فيما تحت يد السلطان من ذلك الصنف، إذ هو يقتضي مباشرة السلطان دائماً ومشاركته في كل صنف من أحوال ملكه. وأما ما كان خاصاً ببعض الناس أو ببعض الجهات فيكون دون الرتبة الأخرى كقيادة ثغر أو ولاية جباية خاصة أو النظر في أمر خاص كحسبة الطعام أو النظر في السكة : فإن هذه كلها نظر في أحوال خاصة، فيكون صاحبها تبعاً لأهل النظر العام، وتكون رتبته مرءوسة لأولئك.

وما زال الأمر في الدول قبل الإسلام هكذا حتى جاء الإسلام وصار الأمر خلافة فذهبت تلك الخطط كلها بذهاب رسم الملك إلا ما هو طبيعي من المعاونة بالرأي والمفاوضة فيه، فلم يمكن زواله، إذ هو أمر لا بد منه، فكان صلى الله عليه وسلم يشاور أصحابه ويفاوضهم في مهماته العامة والخاصة، ويخص مع ذلك أبا بكر بخصوصيات أخرى، حتى كان العرب الذين عرفوا الدول وأحوالها في كسرى وهيصر والنجاشي يسمون أبا بكر وزيره. لم يكن لفظ الوزير يعرف بين المسلمين لذهاب رتبة الملك بسداجة<sup>(171)</sup> الإسلام وكذا عمر مع أبي بكر، وعلي وعثمان مع عمر. وأما حال الجباية والإنفاق والحسبان فلم يكن عندهم

(170) لا زال في دول المغرب العربي كتونس والمغرب لقب الوزير الأول والذي يأتي بعد الحاكم أو الرئيس مناصباً معروفاً، وهو المفوض غالباً في إدارة البلاد ويقابل هذا المنصب في بعض الدول منصب رئيس الوزراء للدول ذات النظام الرئاسي.

(171) يقصد ابن خلدون لفظ السداجة الذي يعيد تكراره في ذكر أحوال الصدر الأول من الإسلام البساطة والمطرقة، وعكسه الرأي المبني على سياسة دهاء ومصالح وهذا يتوافق ما يمكن تحليله من رأي ابن خلدون في متصل يربط بين بدايات الأمور وتطورها وكل نظام متصل بالمعاسب ثم كما في السياسة والاقتصاد وتطور الدولة والبداهة والتحصن





برتبة، لأن القوم كانوا عرباً أميين لا يحسنون الكتاب والحساب. فكانوا يستعملون في الحساب أهل الكتاب أو أفراداً من موالي العجم ممن يجيده، وكانوا قليلاً فيهم، وأما أشرفهم فلم يكونوا يجيدونه، لأن الأمية كانت صفتهم التي امتازوا بها، وكذا حال المخاطبات وتنفيذ الأمور لم تكن عندهم رتبة خاصة للأمية التي كانت فيهم والأمانة العامة في كتمان القول وتأديته، ولم تُحوج السياسة إلى اختياره، لأن الخلافة إنما هي دين ليس من السياسة الملكية في شيء، وأيضاً فلم تكن الكتابة صناعة فيستجد للخليفة أحسنها. لأن الكل كانوا يعبرون عن مقاصدهم بأبلغ العبارات. ولم يبق إلا الخط فكان الخليفة يستتيب في كتابته، متى عن له، من يحسنه. وأما مدافعة ذوي الحاجات عن أبوابهم فكان محظوراً بالشريعة فلم يفعلوه (172).

فلما انقلبت الخلافة إلى الملك وجاءت رسوم السلطان وألقابه كان أول شيء بُدئ به في الدولة شأن الباب وسده دون الجمهور بما كانوا يخشون على أنفسهم من اغتيال الخوارج وغيرهم (173) كما وقع بعمر وعلي ومعاوية وعمر بن العاص وغيرهم، مع ما في فتحه من ازدحام الناس عليهم وشغلهم بهم عن المهمات، فاتخذوا من يقوم لهم بذلك وسموه الحاجب، ثم استفحل الملك بعد ذلك فظهر المشاور والمعين في أمور القبائل والمصائب واستثلافهم وأطلق عليه اسم الوزير. وبقي أمر الحساب في الموالي والذميين. واتخذ للسجلات كاتب مخصوص حوطة على أسرار السلطان أن تشتهر فتفسد سياسته مع قومه، ولم يكن بمثابة الوزير، لأنه إنما احتيج له من حيث الخط والكتاب لا من حيث اللسان الذي هو الكلام، إذ اللسان لذلك العهد على حاله لم فكانت الوزارة لذلك أرفع رتبهم يومئذ. هذا في سائر دولة بني أمية فكان النظر إلى الوزير

(172) العلامة هي ميراث السوء، والملك ميراث الجسوت وهما طريقان مختلفان بالوسائل والعيان وإن اجتمع شيء من التشابه فيها. وعرض ابن خلدون هنا يوضح طرق التحول وآثاره

(173) العلامة الراشدة هم الأئمة بعد الرسول صلى الله عليه وسلم ثم تحول إلى الملك في عهد معاوية.





عاماً في أحوال التدبير والمفاوضات وسائر أمور الحماية والمطالبات وما يتبعها من النظر في ديوان الجند وفرض العطاء بالأهلة وغير ذلك.

فلما جاءت دولة بني العباس واستفحل<sup>(174)</sup> الملك وعظمت مراتبه وارتفعت، عظم شأن الوزير وصارت إليه النيابة في إنفاذ الحل والعقد وتمينت مرتبته في الدولة، وعنت لها الوجوه وخضعت لها الرقاب، وجعل النظر في ديوان الحساب لما تحتاج إليه خطته من قسم الأعطيات في الجند، فاحتاج إلى النظر في جمعه وتقريبه، وأضيف إليه النظر فيه. ثم جعل له النظر في القلم والترسيل لصون أسرار السلطان ولحفظ البلاغة، لما كان اللسان قد فسد عند الجمهور.

وجعل الخاتم لسجلات السلطان ليحفظها من الذباع والشيعاء ودفع إليه. فصار اسم الوزير جامعاً لخطتي السيف والقلم، وسائر معاني الوزارة والمعاونة. حتى لقد دعا جعفر بن يحيى بالسلطان أيام الرشيد إشارة إلى عموم نظره وهيأه بالدولة<sup>(175)</sup>. ولم يخرج عنه من الرتب السلطانية كلها إلا الحجابة التي هي القيام على الباب فلم تكن له، لاستكافه عن مثل ذلك.

ثم جاء في الدولة العباسية شأن الاستبداد على السلطان وتجاوز فيها استبداد الوزارة مرة والسلطان أخرى. وصار الوزير إذا استبد محتاجاً إلى استتابة الخليفة أيأه لذلك لتصح الأحكام الشرعية وتجيء على حالها كما تقدم. فانقسمت الوزارة حينئذ إلى وزارة تنفيذ، وهي حال ما يكون السلطان قائماً على نفسه. وإلى وزارة تقويض وهي حال ما يكون الوزير مستبداً عليه. ثم استمر الاستبداد وصار الأمر للملوك العجم وتعطل رسم الخلافة. ولم يكن لأولئك

(174) توسع وعظم من كلفة النواحي سواء بزيادة الخراج ودخل الدولة أو الالتفت إلى العمران أو بالاستفادة من الأمم السابقة وتقليدهم في بعض الأعمال والمذاهب خاصة الفرس.

(175) كان حكام بني أمية يقومون بالأمر بأنفسهم وقال أن يقوم أحد غيرهم إلا بأمور مخصوصة فلما جاء بني العباس ظهر التمييز بتشكال عقد، وأصبح لبعض الوزراء قوة وأثراً يماثل الخليفة أو يزيد. ثم لما سيطر الترك على الحبش غنت سلطة الخلافة محدودة الأثر.





المتغلبين أن ينتحلوا ألقاب الخلافة، واستكفوا من مشاركة الوزراء في اللقب لأنه خول لهم، فتسموا بالإمارة والسلطان. وكان المستبد على الدولة يسمى أمير الأمراء أو السلطان. إلى ما يحليه به الخليفة من ألقابه. كما تراه في ألقابهم، وتركوا اسم الوزارة إلى من يتولاها للخليفة وخاصته. ولم يزل الشأن عندهم إلى آخر دولتهم. وفسد اللسان خلال ذلك كله<sup>(176)</sup>، وصارت صناعة ينتحلها بعض الناس، فامتهنت وترفع الوزراء، ولأنهم عجم، وليست تلك البلاغة هي المقصودة من لسانهم فتخير لها من سائر الطبقات واختصت. وصارت خدمة للوزير. واختص اسم الأمير بصاحب الحروب والجند ما يرجع إليها، وبه مع ذلك عالية على أهل الرتب، وأمره نافذ في الكل نيايه أو استبداداً واستمر الأمر على هذا.

ثم جاءت دولة الترك آخرها بمصر فأرأوا أن الوزارة قد ابتذلت بترفع أولئك عنها ودفعها لمن يقوم بها للخليفة المحجور<sup>(177)</sup>، ونظره مع ذلك متعب بنظر الأمير، فصارت مرعوسية ناقصة، فاستكف أهل هذه الرتبة المالية في الدولة عن اسم الوزارة، وصار صاحب الأحكام والنظر في الجند يسمى عندهم بالنائب لهذا العهد، وبقي اسم الحاجب في مدلوله. واختص اسم الوزير عندهم بالنظر في الحجابة.

وأما دولة بني أمية بالاندلس فأنفوا اسم الوزير في مدلوله أول الدولة، ثم قسموا خطته أصنافاً وأفردوا لكل صنف وزيراً: فجعلوا لحسبان المال وزيراً، ولترسيل وزيراً، ولنظر في حوائج المظلمين وزيراً، ولنظر في أحوال أهل الثغور وزيراً، وجعل لهم بيت يجلسون فيه على فرش متضدة لهم، وينفذون أمر السلطان هناك كل فيما جعل له. وأفرد للتردد بينهم وبين الخليفة واحد منهم ارتفع

(176) كان النطق في أول الإسلام موافقاً للكتابة. ثم بدأت تظهر اللهجات والكلمات العامية ويتناين المكتوب عن المنطوق في اللغة العربية. إضافة إلى اللحن في قواعدهم والنحو والصرف. كما هو الحال في هذا العصر.

(177) يقصد بذلك دولة المماليك، وكان للخليفة في تلك الدولة سلطة صورية. والحكم بيد السلطان المملوكي.





عنهم بمباشرة السلطان في كل وقت، فارتفع مجلسه عن مجالسهم وخصوه باسم الحاجب، ولم يزل الشأن هذا إلى آخر دولتهم. فارتفعت خطة الحاجب ومرتبته على سائر الرتب، حتى صار ملوك الطوائف ينتحلون لقبها، فأكثرهم يومئذ يسمى الحاجب كما نذكره.

(الحجابه) <sup>(178)</sup> قد قدمنا أن هذا اللقب كان مخصوصاً في الدولة الأموية والعباسية بمن يحجب السلطان عن العامة ويغلق بابه بدونهم أو يفتح لهم على قدره في مواقيته، وكانت هذه مُنزلة يومئذ عن الخطط مرعوسة لها، إذ الوزير متصرف فيها بما يراه. وهكذا كانت سائر أيام بني العباس وإلى هذا العهد، فهي مرعوسة لصاحب الخطة العليا المسمى بالناائب <sup>(179)</sup>.

وأما دولة الترك بمصر فاسم الحاجب عندهم موضوع لحاكم من أهل الشوكة وهم الترك، ينفذ الأحكام بين الناس في المدينة، وهم متعددون. وهذه الوظيفة عندهم تحت وظيفة النيابة التي لها الحكم في أهل الدولة وفي العام على الإطلاق. وللناائب التولية والمزل في بعض الوظائف على الأحيان، ويقطع القليل من الأرزاق وثبتها، وتنفذ أوامره كما تنفذ المراسم السلطانية. وكان له النيابة المطلقة عن السلطان. وللحجابه الحكم فقط في طبقات العامة والجنود عند الترافع إليهم، وإجبار من أبى الانقياد للحكم، وطورهم تحت طور النيابة. والوزير في دولة الترك هو صاحب جباية، ثم الأموال في الدولة على اختلاف أصنافها من خراج أو مكس أو جزية ثم في تصريفها في الاتفاقات السلطانية أو الجرايات والتنفيذ على اختلاف مراتبهم وتباين أصنافهم. ومن عوائدهم

(178) عرص ابن خلدون وظيفة الحجابه في دول مختلفة وكيف تطورت فيه ومهامها ومن دول عديدة واستعرض ما كان للحاجب من مصر أيام المماليك من سلطات عديدة منها الحكم على العامة والجدد والتولية في الأعمال وغيرها (أنظر ص 643 المقدمة).

(179) الناائب. وإنما الحاجب عندهم هو المتصرف بين يدي السلطان القائم على رأسه في المشاهد والمجالس العامة والخاصة. انظر الشدادي، ج 2، ص 11.





أن يكون هذا الوزير من صنف القبط القائمين على ديوان الحساب والجباية لاختصاصهم بذلك في مصر منذ عصور قديمة<sup>(180)</sup>.

وأما في الدولة الأموية بالأندلس فكانت الجباية لمن يحجب السلطان عن الخاصة والعامة، ويكون واسطة بينه وبين الوزراء فمن دونهم. فكانت في دولتهم رفيعة غاية كما تراه في أخبارهم.

(ديوان الأعمال والجبايات) اعلم أن هذه الوظيفة من الوظائف الضرورية للملك، وهي القيام على أعمال الجبايات وحفظ حقوق الدولة في الدخل والخرج وإحصاء العساكر بأسمائهم، وتقدير أرزاقهم وصرف أعطياتهم في إباناتها والرجوع في ذلك إلى القوانين التي يرتبها قومة تلك الأعمال، وقهارة<sup>(181)</sup> الدولة وهي كلها مسطورة في كتاب شاهد بتفاصيل ذلك في الدخل والخرج مبني على جزء كبير من الحساب لا يقوم به إلا المهرة من أهل تلك الأعمال، ويسمى ذلك الكتاب بالديوان. وكذلك مكان جلوس العمال المباشرين لها. ويقال: إن أصل هذه التسمية أن كسرى نظر يوماً إلى كُتَاب ديوانه وهم يحسبون على أنفسهم كأنهم يحادثون فقال: «ديوانه» أي مجانين بِلغة الفرس، فسمى موضعهم بذلك، وحذفت الهاء لكثرة الاستعمال تخفيفاً فقليل ديوان، ثم نقل هذا الاسم إلى كتاب هذه الأعمال المتضمن للقوانين والحسابات. وقيل: إنه اسم للشياطين بالفارسية، سمي الكتاب بذلك لسرعة نفوذهم في فهم الأمور ووقوفهم على الجلى والخفي وجمعهم لما شذ وتفرق، ثم نقل إلى مكان جلوسهم لتلك الأعمال. وعلى هذا فيتناول اسم الديوان كُتَاب الرسائل ومكان جلوسهم

(180) كانت الضرائب والجبايات المصدر الرئيسي لدولة المماليك، وكانت كبيرة وتؤد بالثروة من المولى ولازال هناك للجبايات والمكوس وطبيعة جمعها متأثرة بدولة الترك المماليك في مصر وتركيا، وأماكن أخرى متأثرة بذلك والحقيقة أن الشعوب التركية مشهورة بالتجارة ومنذ أرمسة قديمة، وما طريق الحرير الذي يربط الصين بأوروبا وعرب آسيا منا بعيد.

(181) تمهرمان، الخادم الخاص.





بباب السلطان على ما يأتي بعد. وقد تقرر هذه الوظيفة بتأظر واحد ينظر في سائر هذه الأعمال، وقد يُفرد كل صنف منها بتأظر، كما يفرد في بعض الدول النظر في العساكر وإقطاعاتهم وحسبان أعطياتهم أو غير ذلك على حساب مصطلح الدولة وما قرره أولوها.

واعلم أن هذه الوظيفة إنما تحدث في الدول عند تمكن القلب والاستيلاء والنظر في أعطاف الملك وقنون التمهيد<sup>(182)</sup>.

وأول من وضع الديوان في الدولة الإسلامية عمر رضي الله عنه، يقال لسبب مال أتى به أبوهريرة رضي الله عنه من البحرين فاستكثروه وتعبوا في قسمه، فسموا إلى إحصاء الأموال وضبط العطاء والحقوق، فأشار خالد بن الوليد بالديوان وقال: رأيت ملوك الشام يدونون، فقبل منه عمر. وقيل بل أشار عليه به الهرمزان لما رآه يبعث البعوث بغير ديوان، فقيل له ومن يعلم بغيبه من يغيب منهم؟ فإن من تخلف أخل بمكانه، وإنما يضبط ذلك الكتاب، فأثبت لهم ديواناً. وسأل عمر عن اسم الديوان فُعبّر له<sup>(183)</sup>.

(182) نعتبر إيرادات الدولة من أهم أسباب قوتها وصمودها فالدول إذا استقرت تحتاج إلى مداخليل لاستقرارها سواء للحدود أو الموظفين وهناك علاقة بين دخل الدولة وإمكانات استقرارها. المصدر الرئيسي لدخل الدولة قديماً هو الشعب بشكل مباشر أو غير مباشر مما يؤخذ منه من ضرائب ومكوس وجمارك ومصادرات وغنائم حروب وأحياناً ركوات مقابل ما يتوقعه الشعب من أمن وأمان وازدهار اقتصادي أو تطبيق النظام، وهناك دراسات عميقة حللت العلاقة بين سقوط بعض الدول وقلة مداخليلها الاقتصادية. ومثل هذه الدراسات تحتاج إلى جمع وتوسع في التحليل. أما العصر الحاضر فحدثت مصادر جديدة لدخل الدولة إضافة للدخل الأول وهي بيع المعادن والثروات أو الدعم بين الدول. أو إبحار لأراضي أو السياحة وغيرها، مما جعل الدول لديها فرصة أكبر في الصمود من خلال تنوع الدخل.

(183) استعرض ابن خلدون تطور الديوان وأهم ما ذكره "وأما ديوان الخراج والجيابيات فيقي بعد الإسلام على ما كان عليه من قبل ديوان العراق بالفارسية. وديوان الشام بالرومية. وكتاب الدواوين من أهل العهد من المريقين ولما جاء عند لملك بن مروان، واستحال الأمر ملكاً، وانتقل القوم من غضاضة البداوة إلى ريق الحضارة، ومن سذاجة الأمية إلى حذق الكتابة، وظهر في العرب ومواليهم مهرة في الكتاب والحسبان. فأمر عبد الملك سليمان بن سعيد والي الأردن لعهد ابن ينقل ديوان الشام إلى العربية، فأكملة لسنة من يوم ابتدأته. ووقف عليه سرجون كاتب عبد الملك، فقال لكتاب الروم اطلوا العيش في غير هذه الصناعة فقد قطعها الله عنكم. وأما ديوان العراق فأمر الحجاج كاتبه صالح بن عبد الرحمن، وكان يكتب بالعربية والفارسية، ولحق ذلك عن زاذان فرخ كاتب الحجاج قبله. ولما قتل زاذان في حرب عبد الرحمن بن الأشعث استنقلت الحجاج صالحاً هذا مكانه. وأمر أن ينقل الديوان من الفارسية إلى العربية فعمل. وسمع





وأما ما يتعلق بهذه الوظيفة من الأحكام الشرعية مما يختص بالجيش أو بيت المال في الدخل والخرج وتمييز النواحي بالصلح والعنوة، وفي تقليد هذه الوظيفة لمن يكون، وشروط الناظر فيها والكاتب وقوانين الحسابات، فأمر راجع إلى كتب الأحكام السلطانية، وهي مسطورة هناك وليست من غرض كتابنا، وإنما يتكلم فيها من حيث طبيعة الملك الذي نحن بصدد الكلام فيه.

وهذه الوظيفة جزء عظيم من الملك، بل هي ثلثة أركانه، لأن الملك لا بد له من الجند والمال والمخاطبة لمن غاب عنه، فاحتاج صاحب الملك إلى الأعوان في أمر السيف وأمر القلم وأمر المال فينفرد صاحبها لذلك بجزء من رئاسة الملك وكذلك كان الأمر في دولة بني أمية بالأندلس والطوائف بعدهم.

(ديوان الرسائل والكتابة) هذه الوظيفة غير ضرورية في الملك لاستغناء كثير من الدول عنها رأساً كما في الدول العربية في البداوة التي لا يأخذها تهذيب الحضارة ولا استحكام الصنائع، وإنما أكد الحاجة إليها في الدولة الإسلامية شأن اللسان العربي والبلاغة في العبارة عن المقاصد. فصار الكتاب يؤدي كنه الحاجة بأبلغ من العبارة اللسانية في الأكثر. وكان الكاتب للأمر يكون من أهل نسبه ومن عظماء قبيلة، كما كان للخلفاء وأمراء الصحابة بالشام والعراق لعظم أمانتهم وخلوص أسرارهم. فلما هسد اللسان وصار صناعة اختص بمن يحسنه<sup>(184)</sup>. وكانت عند بني العباس رفيمة. وكان الكاتب يصدر السجلات مطلقاً ويكتب في آخرها اسمه، ويختتم عليها السلطان، وهو طابع منقوش فيه اسم السلطان أو شارته، يفمس في طين أحمر مذاب بالماء ويسمى طين

لذلك كتاب المرس وكان عبد الحميد بن يحيى يقول لله در صالح، ما أعظم منته على الكتاب. ثم جعلت هذه الوظيفة في دولة بني العباس مصافحة إلى من كان له النظر فيه. كما كان شأن بني برمك وبني سهل بن نوبخت وغيرهم من وزراء الدولة<sup>(184)</sup> المقدمة ج 2، ص 645.

(184) معروف أن العرب أمة تتميز بالبلاغة من خطباء وشعراء العصر الجاهلي وما بعده تدل على تمكنهم اللغوي كما أن القرآن زاد من بلاغة العرب وهديها. ومن خلال كتابة الشعر والتثر تطورت علوم العربية وأثر ذلك في خطاباتهم

ومراسلاتهم والتمكن باللفة تساهم في رضة الإنسان.







الختم، ويطلع به على طرفي السجل عند طيه والصاقه. ثم صارت السجلات من بعدهم تصدر باسم السلطان ويضع الكاتب فيها علامته أولاً أو آخراً على حسب الاختيار في جمالها وفي لفظها. ثم قد تنزل هذه الخطة بارتفاع المكان عند السلطان لغير صاحبها من أهل المراتب في الدولة أو استبداد وزير عليه، فتصير علامة هذا الكتاب ملغاة بالحكم بعلامة الرئيس. وقد يختص السلطان بنفسه بوضع ذلك إذا كان مستبداً بأمره قائماً على نفسه، فيرسم الأمر للكاتب ليضع علامته.

ومن خُطط الكتابة التوقيع<sup>(185)</sup>، وهو أن يجلس الكاتب بين يدي السلطان في مجالس حكمه وفضله ويوقع على القصص المرفوعة إليه أحكامها والفصل فيها، متلقاة من السلطان بأوجز لفظ وأبلغه، فإذا أن تصدر كذلك، وأما أن يحذو الكاتب على مثالها في سجل يكون بيد صاحب القصة. ويحتاج الموقع إلى عارضة<sup>(186)</sup> من البلاغة يستقيم بها توقيمه.

واعلم أن صاحب هذه الخطة لا بد أن يُتخير من أرفع طبقات الناس وأهل المروءة والحشمة منهم، وزيادة العلم وعارضة البلاغة، فإنه معرض للنظر في أصول العلم لما يعرض في مجالس الملوك ومقاصد أحكامهم من أمثال ذلك مع ما تدعو إليه عشرة الملوك من القيام على الآداب والتخلق بالفضائل، مع ما يضطر إليه في الترسيل وتطبيق مقاصد الكلام من البلاغة وأسرارها.

وقد تكون الرتبة في بعض الدول مستندة إلى أرباب السيوف، لما يقتضيه طبع الدولة من البعد عن معاناة العلوم لأجل سذاجة العصبية فيختص السلطان

(185) التوقيع أمانة بلاغية مجازية إجابة لرسائل محددة وقد شاعت في العصر العباسي وكانت المبالغة بها كبيرة وقد ذكر ابن خلدون توافيق جعفر بن يحيى يوقع بين يدي الرشيد ويتنافس الناس فيه تحصيلها لمتوبها البلاغية حتى أنها تناع توافيقه مدناز مما يؤكد أن للمخطوطات الثرية قيمة منذ أكثر من ألف سنة فصناعة إقتناء الفرائد أو التراث قديمة معجدة.

(186) عارضة أي قدرة وتمكن وحسن أداء.





أهل عصبية بخطط دولته وسائر رتبة، فيقلد المال والسيف والكتابة منهم. فأما رتبة السيف فتستغني عن معاناة العلم، وأما المال والكتابة فيضطر إلى ذلك للبلاغة في هذه والحسبان في الأخرى، فيختارون لها من هذه الطبقة ما دعت إليه الضرورة ويقلدونه، إلا أنه تكون يد آخر من أهل العصبية عالية على يده، ويكون نظره متصرفاً عن نظره. كما هو في دولة الترك لهذا العهد بالمشرق، فإن الكتابة عندهم وإن كانت لصاحب الإنشاء إلا أنه تحت يد أمير من أهل عصبية السلطان يعرف بالديدار، وتمويل السلطان ووثوقه به، واستقامته في غالب أحواله إليه، وتمويله على الآخر في أحوال البلاغة وتطبيق المقاصد وكتمان الأسرار وغير ذلك من توابعها (187).

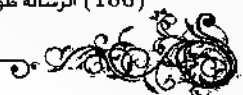
وأما الشروط المعتبرة في صاحب هذه الرتبة التي يلاحظها السلطان في اختياره وانتقائه من أصناف الناس فهي كثيرة، وأحسن من استوعبها عبد الحميد الكاتب في رسالته إلى الكتاب.

أما بعد حفظكم الله يا أهل صناعة الكتابة (188)، فجعلكم معشر الكتاب في أشرف الجهات أهل الأدب والمروءات. والعلم والرزانة. بكم ينتظم للخلافة محاسنها وتستقيم أمورها. وينصائحكم يصلح الله للخلق سلطانهم وتممر بلدانهم. لا يستغني الملك عنكم، ولا يوجد كاف إلا منكم، فموقعكم من الملوك أسماهم التي بها يسمعون، وأبصارهم التي بها يبصرون، وألسنتهم التي بها ينطقون، وأيديهم التي بها ييمضون. فأمتعكم الله بما خصكم من فضل صناعتكم.....»

«أيها الكتاب أن يكون حليماً في موضع الحلم، فهيماً في موضع الحكم، مقدماً في موضع الإقدام، مُحجماً في موضع الإحجام، مؤثراً للعفاف والعدل والإنصاف،

(187) الذي عليه الآن في قصة البلاغة والكتابة للحكام قريب مما كان في دولة الترك المماليك. هناك كاتب إعلامي وهو مهمل مسئول مؤتمن مقرب من الحاكم.

(188) الرسالة طويلة تم الاقتباس منها ماله علاقة لصيقة في الموضوع.





كتوماً للأسرار، وفيًا عند الشدائد، عالماً بما يأتي من السوازل، يضع الأمور مواضعها، والطوارق في أماكنها، قد نظر في كل فن من فنون العلم فأحكمه، وإن لم يحكمه أخذ منه بمقدار ما يكتفي به، يعرف بغزيرة عقله وحسن أدبه وفضل تجربته ما يرد عليه قبل وروده، وعاقبة ما يصدر عنه قبل صدوره، فيُعد لكل أمر عدته وعتاده ويهيئ لكل وجه هيئته وعاداته» (189).

«فتنافسوا يا معشر الكتاب في صنوف الآداب، وتفقهوا في الدين، وابدعوا بعلم كتاب الله عز وجل والفرائض، ثم العربية فإنها ثقاف ألسنتكم، ثم أجيدوا الخط فإنه حلية كتبكم، وراووا الأشعار واعرفوا غريبها ومعانيها، وأيام العرب والعجم وأحاديثها وسيرها، فإن ذلك معين لكم على ما تسمو إليه هممكم، ولا تضيئوا النظر في الحساب فإنه قوام كتاب الخراج».

«وارغبوا بأنفسكم عن المطامع سنيهاً ودينياً، وسفساف الأمور ومحاقرها، فإنها مذلة للرقاب، مفسدة للكتاب، ونزهوا صناعتكم عن الدناءة، واربثوا بأنفسكم عن السعاية والنميمة وما فيه أهل الجهالات، وإياكم والكبر والسخف والعظمة، فإنها عداوة مجتلبة من غير إحنة. وتحابوا في الله عز وجل في صناعتكم، وتواصوا عليها بالذي هو أليق لأهل الفضل والعدل والنبل من سلفكم. وإن نبا الزمان برجل منكم فاعطفوا عليه وواسوه حتى يرجع إليه حاله ويشوب إليه أمره. وإن أقعد أحداً منكم الكبر عن مكسبه ولقاء إخوانه فزوروه وعظموه وشاوروه واستظهروا بفضل تجربته وقديم معرفته، وليكن الرجل منكم على من اصطنعه واستظهر به ليوم حاجته إليه أحوط منه على ولده وأخيه. فإن عرضت في الشغل معجدة فلا يصرفها إلا إلى صاحبه، وإن عرضت مذمة فليحملها هو من دونه، وليحذر السقطة والنزلة والمال عند تغير الحال .

(189) هذه الرسالة تعتبر مثالية تعبد الحميد للكتاب وهي موجهة إلى صفوة الكتاب الذين يعتبرون بمثابة وزراء لدى الحكام في ذلك الزمن لأن مهامهم تشمل الاستشارة واستحضار الردود وعرض الحجج والكتابة نيابة عنهم مما يساعدهم على الرجاءة للحكام وتمكنهم من عرض آرائهم وتوصيلها للآخرين.





« وإذا ولي الرجل منكم أو صير إليه من أمر خلق الله وعباله أمرٌ فليراقب الله عز وجل، وليؤثر طاعته، وليكن مع الضعيف رقيقاً وللمظلوم منصفاً ، فإن الخلق عيال الله، وأحبهم إليه أرفقهم بعباله».

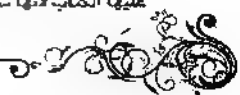
« ثم ليكن بالمدل حاكماً، وللاشراف مكرماً، وللقيء موفراً ، وللبلاد عامراً، وللرعية متألماً، وعن أذاهم مختلفاً، وليكن في مجلسه متواضعاً حليماً، وفي سجلات خراجهِ واستقضاء حقوقه رقيقاً» (190).

« وإذا اصحب أحدكم رجلاً فليختبر خلأثقه، فإذا عرف حسنها وقبيحها أعانته على ما يوافقه من الحسن، واحتال على صرفه عما يهواه من القبح بألطف حيلة وأجمل وسيلة. والكاتب، لفضل أدبه وشریف صنعته ولطيف حيلته ومعاملته لمن يحاوره من الناس وينافره ويفهم عنه أو يخاف سطوته، أولى بالرفق لصاحبه ومداراته وتقويم أوده. ألا فارفقوا- رحمكم الله- في النظر، واعملوا ما أمكنكم فيه من الروية والفكر، ويصير منكم إلى الموافقة، وتصيروا منه إلى المواخاة والشفقة إن شاء الله».

« ولا يُجاوزن الرجل منكم في هيئة مجلسه وملبسه ومركبه ومطعمه ومشربه وبنائه وخدمه وغير ذلك من فنون أمره قدر حقه، فإنكم مع ما فضلكم الله به من شرف صنعكم خدمة لا يحملون في خدمتكم على التقصير، حفظة لا تُحتمل منكم أفعال التضييع والتبذير، واستمعينوا على عفافكم بالقصد في كل ما ذكرته لكم وقصصته عليكم. واحذروا متالف السرف وسوء عاقبة الترف، فإنهما يُعقبان الفقر ويذلان الرقاب ويفضحان أهلها ولا سيما الكتاب وأرباب الآداب».

« ولأُمور أشباه وبعضها دليل على بعض، فاستدلوا على مؤتلف، أعمالكم

(190) في كل من أو علم أو مهنة جانب مهارة وتمكن يختلف من شخص لآخر. كما أن لكل منها مستوى معين من المهنية والالتزام بأخلاقياته ولها علماء مراجع. وعبد الحميد الكاتب هنا هو يؤكد للمهنية والمثالية التي يجب أن يكون عليها الكتاب لأنها سر تميزهم ونجلدهم ونمو مكناتهم.





بما سبقت إليه تجربتكم، ثم اسلكوا من مسالك التدبير أوضحها محجة، وأصدقها حجة، وأحمدها عاقبة، واعلموا أن للتدبير آفة متلفة وهو الوصف الشاغل لصاحبه عن إنفاذ علمه ورويته فليقصد الرجل منكم في مجلسه قصد الكافي من منطقه، وليوجز في ابتدائه وجوابه، وليأخذ بمجامع حججه، فإن ذلك مصلحة لفعله ومدفعة للشاغل عن إكثاره. وليضرع إلى الله في صلة توفيقه وإمداده بتسديده مخافة وقوعه في الغلط المضرب بيدنه وعقله وأدابه، فإنه إن ظن منكم ظان أو قال قائل: إن الذي برز من جميل صنمته وقوة حركته إنما هو بفضل حيلته وحسن تدبيره، فقد تعرض بحسن ظنه أو مقالته إلى أن يكله الله عز وجل إلى نفسه، فيصير منها إلى غير كاف، وذلك على من تأمله غير حاف. ولا يقول أحد منكم إنه أبصر بالأمور وأحمل لعبء التدبير من مرافقه في صناعته ومصاحبه في خدمته، فإن أ عقل الرجلين عندي ذوي الأبواب من رمي بالمعجب وراء ظهره، ورأى أن أصحابه أ عقل منه وأجمل في طريقته (191).

«تولانا الله وإياكم يا معشر الطلبة والكتبة بما يتولى به من سبق علمه

بإسماعده وإرشاده، فإن ذلك إليه ويده. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته».

(الشرطة) ويسمى صاحبها لهذا العهد بإفريقية الحاكم، وفي دولة أهل الأندلس صاحب المدينة، وفي دولة الترك الوالي، وهي وظيفة مرعوسة لصاحب السيف في الدولة، وحكمه نافذ في صاحبها في بعض الأحيان، وكان أصل وضعها في الدولة العباسية لمن يقيم أحكام الجرائم في حال استبدانها أولاً ثم الحدود بعد استيفائها. فإن التهم التي تعرض في الجرائم لا نظر للشرع إلا في استيفاء حدودها، وللبيعة النظر في استيفاء موجباتها بإقرار يكرهه عليه الحاكم

(191) استعرضنا أجزاء مهمة من هذه الرسالة لما فيها من منطق ثقافي وسياسي مثالي يعتبر أحد أنماط التفكير والسلوك، وكما أنها تعطينا صورة من طرق الكتابة في عصر ما قبل ابن خلدون حيث كانت الكتابة قبل ذلك تتسم بالمثابثة - أي ما يجب أن يكون - قبل ذلك كتب الملوذي وغيره وكل في مجاله - ومن أهم إضافات ابن خلدون أنه تحدث عما هو كائن أي عن الواقع.





إذا احتفت به القرائن لما توجه المصلحة العامة في ذلك. فكان الذي يقوم بهذا الاستبداء وبإستيفاء الحدود بعده إذا تنزه عنه القاضي يسمى صاحب الشرطة ، وربما جعلوا إليه النظر في الحدود والدماء بإطلاق، وأفردوها من نظر القاضي. ونزها هذه المرتبة وقلدوها كبار القواد وعظماء الخاصة من مواليتهم، ولم تكن عامة التنفيذ في طبقات الناس، إنما كان حكمهم على الدهماء وأهل الريب، والضرب على أيدي الرعاع والفجرة.

ثم عظمت نهايتها في دولة بني أمية بالأندلس، ونوعت إلى شرطة كبرى وشرطة صغرى. وجعل حكم الكبرى على الخاصة والدهماء. وجعل له الحكم على أهل المراتب السلطانية والضرب على أيديهم في الظلامات، وعلى أيدي أقاربهم ومن إنهم من أهل الجاه. وجعل صاحب الصغرى مخصوصا بالعامية، ونُصب لصاحب الكبرى كرسي بباب دار السلطان ورجال يتبوءون المقاعد بين يديه، فلا يبرحون عنها إلا في تصريفه. وكانت ولايتها للأكابر من رجالات الدولة حتى كانت ترشيعاً للوزارة والحجابة.

(قيادة الأساطيل) وهي من مراتب الدولة وخططها، ومرعوسة لصاحب السيف وتحت حكمه في كثير من الأحوال. ويسمى صاحبها في عرفهم الملند بتفخيم اللام منقولا من لغة الإفرنجية فإنه اسمها في اصطلاح لفتهم.

ولما ملك المسلمون مصر كتب عمر بن الخطاب إلى عمرو بن العاص، رضى الله عنهما، أن صف لي البحر، فكتب إليه: «إن البحر خلق عظيم، يركبه خلق ضعيف، دود على عود»، فأوعز حينئذ بمنع المسلمين من ركوبه، ولم يركبه أحد من العرب إلا من افتأت على عمر في ركوبه ونال من عقابه، كما فعل بعرفجة ابن هرثمة الأزدي سيد بجيلة لما أغزاه عُمان، فبلغه غزوه في البحر، فأنكر عليه وعنفه أنه ركب البحر للغزو. ولم يزل الشأن ذلك حتى إذا كان لعهد معاوية أذن للمسلمين في ركوبه والجهاد على أعواده. والسبب في ذلك أن العرب لبداءتهم لم





يكونوا أول الأمر مهرة في ثقافته وركوبه، والروم والإفرنجة لممارستهم أحواله ومرباهم في التقلب على أعواده مرتنوا عليه وأحكموا الدراية بثقافته.

فلما استقر الملك للعرب وشمخ سلطانهم وصارت أمم المعجم خولا لهم تحت أيديهم، وتقرب كل ذي صنعة إليهم بمبلغ صناعته، واستخدموا من النواتية في حاجاتهم البحرية أمما وتكررت ممارستهم للبحر وثقافته، استحدثوا بصراء بها، فشرهوا إلى الجهاد فيه، وأنشئوا السفن فيه والشواني، وشحنوا الأساطيل بالرجال والسلاح، وأملطوها العساكر والمقاتلة لمن وراء البحر من أمم الكفر<sup>(192)</sup>، واختصوا بذلك من ممالكهم وثغورهم ما كان أقرب لهذا البحر، وعلى حافته مثل الشام وإفريقية والمغرب والأندلس. وأوعز الخليفة عبد الملك إلى حسان بن النعمان عامل إفريقية باتخاذ دار الصناعة بتونس لإنشاء الآلات البحرية حرصا على مراسم الجهاد. ومنها كان فتح صقلية أيام زيادة الله الأول ابن إبراهيم بن الأغلب على يد أسد بن الفرات شيخ الفتيا<sup>(193)</sup>.

وكان المسلمون لعهد الدولة الإسلامية قد غلبوا على هذا البحر من جميع جوانبه، وعظمت صولتهم وسلطانهم فيه، فلم يكن للأمم النصرانية قبل بأساطيلهم بشيء من جوانبه، وامتطوا ظهره للفتح سائر أيامهم، فكانت

(192) استعمل العرب أولاً المنشآت البيزنطية الموجودة في سورية ومصر. وبعد عدد من الانتصارات، تمكن المسلمون من انقراض السيطرة على شرق البحر الأبيض المتوسط من يد اليونانيين. وكانت واقعة ذات السوازي في ساحل ليبيا في سنة 655/34 من أبرز هذه الانتصارات. انظر الشدادي ج 2، ص 28.

(193) وكان معاوية بن حديج أعزى صقلية أيام معاوية بن أبي سميان فلم يفتح الله على يديه. وفتحت على يد ابن الأغلب وقائد أسد بن الفرات. وكانت له من بعد ذلك أساطيل إفريقية والأندلس هي دولة المييميديين والأمويين تتعاقب إلى بلادهم في سبيل الفتنة، فتجوس خلال السواحل بالإفساد والتخريب. وانتهى أسطول الأندلس أيام عبد الرحمن الناصر إلى مائتي مركب وسجوها. وأسطول إفريقية كذلك أو قريبا منه. وكان قائد الأساطيل بالأندلس ابن دماحس مرعاها للحظ والإقلاق بحاية والبرية وكانت أساطيلها محتمة من سائر الممالك، من كل بلد يتعد فيه السمن أسطول. يرجع نظره إلى قائد من النواتية يدبر أمر حربه وسلاحه ومقاتلته. ورئيس يدبر أمر حريته بالبرج أو المجاديب وأمر إرساله في مرفئه. فإذا اجتمعت الأساطيل لعزو محتمل أو عرض سلطاني مهم عسكرت بمرفئها المعلوم وشحنها السلطان برحاله وانجاد عساكره ومواليه. وجعلهم ليطر أمير واحد من أعلى طبقات أهل مملكته يرجعون كلهم إليه، ثم يسرحهم لوجههم وينظر إياهم بالمتح والغنيمة. (انظر المقدمة صمحة 655 ح2).





لهم المقامات المعلومة من الفتح والغنائم، وملكوا سائر الجزائر المنقطعة عن السواحل فيه، مثل ميورقة ومنورقة ويابسة وسردانية وصقلية وقوصرة ومالطة وأقريطش وقبرص وسائر ممالك الروم والإفرنج.

ثم تراجعت عن ذلك قوة المسلمين في الأساطيل لضعف الدولة ونسيان عوائد البحر، بكثرة العوائد البدوية بالمغرب وانقطاع العوائد الأندلسية<sup>(194)</sup>، ورجع النصراني فيه إلى دينهم المعروف من الدربة فيه والمران عليه والبصر بأحواله وغلب الأمم في لجته وعلى أعواده. وصار المسلمون فيه كالأجانب إلا قليلا من أهل البلاد الساحلية لهم المران عليه لو وجدوا كثرة من الأمصار والأعوان أو قوة من الدولة تستجيش لهم أعوانا وتوضح لهم في هذا الغرض مسلكا<sup>(195)</sup>.

والمسلمون يستهينون الريح على الكفر وأهله، فمن المشتهر بين أهل المغرب عن كتب الحدثن أنه لا بد للمسلمين من الكرّة على النصرانية وافتتاح ما وراء البحر من بلاد الإفرنجية. وأن ذلك يكون في الأساطيل. والله ولي المؤمنين، وهو حسبنا ونعم الوكيل<sup>(196)</sup>.

(194) العوائد هي العادات المترسخة بالحياة سواء بالعمل أو السلوك .  
(195) عرص ابن خلدون بالتفصيل كيف كان للمسلمين قوة بحر الروم في عصر الأمويين هي الأندلس ثم في عصر دول الموحدين، ويبيّن مريم ثم تراجع قوتهم في ذلك (أنظر ص 657-660 المقدمة)  
(196) ربما يشير ابن خلدون إلى معنى الأحاديث التي تذكر في فتح روما للمسلمين وانتشار الإسلام في العالم كما أخبر بذلك الرسول صلى الله عليه وسلم.







### 35 في التفاوت بين مراتب السيف والقلم في الدول

اعلم أن السيف والقلم كلاهما آلة لصاحب الدولة يستعين بهما على أمره إلا أن الحاجة في أول الدولة إلى السيف ما دام أهلها في تمهيد أمرهم أشد من الحاجة إلى القلم<sup>(197)</sup>، لأن القلم في تلك الحال خادم فقط منفذ للحكم السلطاني، والسيف شريك في المعونة. وكذلك في آخر الدولة حيث تضعف عصبيتها كما ذكرناه، ويقل أهلها بما ينالهم من الهرم الذي قدمناه، فتحتاج الدولة إلى الاستظهار بأرباب السيوف وتقوي الحاجة إليهم في حماية الدولة، والمدافعة عنها، كما كان الشأن أول الأمر في تمهيدنا. فيكون للسيف مزية على القلم في الحالتين، ويكون أرباب السيف حينئذ أوسع جاها وأكثر نعمة وأسنى إقطاعاً. وأما في وسط الدولة فيستغني صاحبها ببعض الشيء عن السيف، لأنه قد تمهد أمره، ولم يبق همه إلا في تحصيل ثمرات الملك من الجباية والضبط ومباهاة الدول وتنفيذ الأحكام، والقلم هو المعين له في ذلك، فتعظم الحاجة إلى تصريفه وتكون السيوف مهمة في مضاجع أغمارها، إلا إذا نابت نائبة أو دعيّت إلى سد فُرجة وما سوى ذلك فلا حاجة إليها. فيكون أرباب الأقلام في هذه الحاجة أوسع جاهاً، وأعلى رتبة، وأعظم نعمة وثروة، وأقرب من السلطان مجلساً، وأكثر إليه تردداً وفي خلواته نجياً؛ لأنه حينئذ آتته التي بها يستظهر على تحصيل ثمرات ملكه، والنظر في أعطافه، وتنقيف أطرافه، والمباهاة بأحواله، ويكون الوزراء حينئذ وأهل السيوف مستغنى عنهم، مُبعدين عن باطن السلطان، حذرين على أنفسهم بوادره<sup>(198)</sup>.

(197) السيف إشارة إلى الجيش. والقلم إشارة إلى العلم والاستقرار ولكل وضعه ومرحلة في الدولة.

(198) من طوائف الأمور أن توزيع الأعمال الآن في الدولة لأرائت تنقسم إلى مدني وعسكري. ولأرائت هذه الثمانية نوعاً من التوازن الكامن بين القوة والعقل وربما سراً من أسرار تقدم البشرية أو تخلفها.





وفي معنى ذلك ما كتب به أبو مسلم<sup>(199)</sup> للمنصور حين أمره بالقُدوم: «أما بعد فإنه مما حفظناه من وصايا الفرس أخوف ما يكون الوزراء إذا سكنت الدهماء» سنة الله في عياده، والله سبحانه وتعالى أعلم.

(199) أبو مسلم الخرساني القائد العباسي الذي مهد للدولة انتصارها في المشرق واستقامت دولة بني أمية، كان حلاله واسماً مع أبو جعفر المنصور ثاني خلفاء بني العباس، قتله غيلة بعد استتباب الأمن، ويمص للنفث عن أسباب قتله يؤكد ذلك أن الكرسي لا يعرف ولاه أو معروفاً، وأنه لا يعرف إلا نفسه.



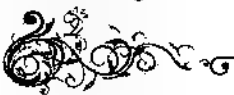


## 36 في شارات الملك والسلطان الخاصة به

اعلم أن للسلطان شارات وأحوالاً تقتضيها الأبهة والبذخ فيختص بها ويتميز بانتحالها عن الرعية والبطانة وسائر الرؤساء في دولته. فلنذكر ما هو مشتهر منها بمبلغ المعرفة.

(الآلة) فمن شارات الملك اتخاذ الآلة من نشر الألوية والرايات وقرع الطبول والنفخ في الأبواق والقرون، وقد ذكر أرسطو في الكتاب المنسوب إليه في السياسة، أن السرف في ذلك إرهاب العدو في الحرب، فإن الأصوات الهائلة لها تأثير في النفوس بالروعة. ولعمري إنه وجداني في مواطن الحرب يجده كل أحد من نفسه. وهذا السبب الذي ذكره أرسطو إن كان ذكره فهو صحيح ببعض الاعتبارات. وأما الحق في ذلك فهو أن النفس عند سماع النغم والأصوات يدركها الفرح والطرب بلا شك، فيصيب مزاج الروح نشوة يستسهل بها الصعب، ويستमित في ذلك الوجه الذي هو فيه. وهذا موجود حتى في الحيوانات العجم بانفعال الإبل بالحداء والخيول بالصفير والصريخ كما علمت. ويزيد ذلك تأثيراً إذا كانت الأصوات متناسبة كما في الفناء، وأنت تعلم ما يحدث لسامعه من مثل هذا المعنى، ولأجل ذلك تتخذ العجم في مواطن حروبهم الآلات الموسيقية لا طبلًا ولا بوقاً، فيُحْدقُ المغنون بالسلطان في موكبه بالآلهم ويغنون، فيحركون نفوس الشجعان بضربهم إلى الاستماتة، ولقد رأينا في حروب العرب من يتفنى أمام الموكب بالشعر ويطرب، فتجيش همم الأبطال بما فيها، ويسارعون إلى مجال الحرب، ويتبعث كل قرن إلى قرنة.

وأما تكثير الرايات وتلوينها وإطالتها فالقصد به التهويل لا أكثر، وربما يحدث في النفوس من التهويل زيادة في الإقدام، وأحوال النفوس وتلوناتها غريبة. والله الخلاق العليم. ثم إن الملوك والدول يختلفون في اتخاذ هذه الشارات.





فمنهم مكثر ومنهم مقلل بحسب اتساع الدولة وعظمها. فأما الرايات فإنها شعار الحروب من عهد الخليفة، ولم تزل الأمم تعقدها في مواطن الحروب والغزوات، لعهد النبي صلى الله عليه وسلم ومن بعده من الخلفاء، وأما قرع الطبول والنفخ في الأبواق فكان المسلمون لأول الملة متجافين عنه، تنزهاً عن غلظة الملك ورفضاً لأحواله، واحتقاراً لأبهته التي ليست من الحق في شيء. حتى إذا انقلبت الخلافة ملكاً وتبجحوا بزهرة الدنيا ونعيمها، ولا بسهم الموالي من الفرس والروم أهل الدولة السالفة، وأروهم ما كان أولئك ينتحلونه من مذاهب البذخ والترف، فكان ما استحسنوه اتخاذ الآلة فأخذوها، وأذنوا لعمالهم في اتخاذها تنويهاً بالملك وأهله. فكثيراً ما كان العامل صاحب الثغر أو قائد الجيش يعقد الخليفة من العباسيين أو العبديين لواءه، ويخرج إلى بعثه أو عمله من دار الخليفة أو داره في موكب من أصحاب الرايات والآلات، فلا يميز بين موكب العامل والخليفة إلا بكثرة الألوية وقتلتها، أو بما اختص به الخليفة من الألوان لرايته كالسواد في رايات بني العباس.

وأما الاستكثار منها فلا ينتهي إلى حد. وهم فيه بين مكثر ومقلل باختلاف مذاهب الدول في ذلك، فمنهم من يقتصر على سبع من العدد تبركاً بالسبعة كما هو في دولة الموحدين وبني الأحمر بالأندلس، ومنهم من يبلغ العشرة والعشرين كما هو عند زناتة، وأما دولة الترك<sup>(200)</sup> لهذا العهد بالمشرق فيتخذون أولاً راية واحدة عظيمة، وفي رأسها خصلة كبيرة من الشعر يسمونها الجاليش والجتر، وهي شعار السلطان عندهم، ثم تتعدد

(200) عاصر ابن خلدون بدايات ظهور دولة بني عثمان ونبأ لها مع دول المماليك والمستقل كبير كما رأى ودولة المماليك التي يسميها دولة الترك في مصر والشام ويلاحظ أن مراسم الملك بين المماليك والعثمانيين متشابهة هي أول عصرها ثم تطورت في وسط وأحر دولة بني عثمان بأشكال عدة نتيجة توسع ملكهم الذي شمل بلاد المغرب وتحتل أوروبا والبلقان، حيث وصل إلى أكثر من عشرين مليون كم<sup>2</sup> في وقت عره





الرايات ويسمونها السناجق، واحدها السنجق وهي الراية بلسانهم، وأما الطبيب فيبالغون في الاستكثار منها ويسمونها الكوسات، ويبيحون لكل أمير أو قائد عسكر أن يتخذ من ذلك ما يشاء، إلا الجتر فإنه خاص بالسلطان. (السرير) وأما السرير والمنبر والتخت والكرسي فهي أعواد منصوبة أو أرائك منضدة لجلوس السلطان عليها مترفعا عن أهل مجلسه أن يساويهم في الصعيد، ولم يزل ذلك من سنن الملوك قبل الإسلام وفي دول العجم. وقد كانوا يجلسون على أسرة الذهب. وكان لسليمان بن داود صلوات الله عليهما وسلامه كرسي وسرير من عاج مغشي بالذهب، إلا أنه لا تأخذ به الدول إلا بعد الاستفعال والترف شأن الأبهة كلها كما قلناه. وأما في أول الدولة عند البداوة فلا يتشوفون إليه.

وأول من اتخذه في الإسلام معاوية واستأذن الناس فيه، وقال لهم إنني قد بدنت فأذنوا له، اتخذه واتبعه الملوك الإسلاميون فيه، وصار من منازع الأبهة. ثم كان بعد ذلك لبني العباس والعبيديين وسائر ملوك الإسلام شرقاً وغرباً من الأسرة والمنابر والتخوت ما عفا عن الأكاسرة والقياصرة. والله مُقلب الليل والنهار. (السكة) وهي الختم على الدنانير والدراهم المتعامل بها بين الناس بطابع حديد ينقش فيه صور أو كلمات مقلوبة، ويضرب بها على الدينار أو الدرهم، فتخرج رسوم تلك النقوش عليها ظاهرة مستقيمة، بعد أن يعتبر عيار النقد من ذلك الجنس في خلوصه بالسبك مرة بعد أخرى، وبعد تقدير أشخاص الدراهم والدنانير بوزن معين صحيح يصطلح عليه، فيكون التعامل بها عدداً، وإن لم تقدر أشخاصها يكون التعامل بها وزناً، ونفط السكة كان اسماً للطابع، وهي الحديد المتخذة لذلك، ثم نقل إلى أثرها وهي النقوش المائلة على الدنانير والدراهم، ثم نقل إلى القيام على ذلك والنظر في استيفاء حاجاته وشروطه، وهي الوظيفة، فصار علماً عليها في عرف الدول. وهي وظيفة ضرورية للملك إذ





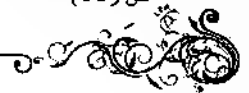
بها يتميز الخالص من المغشوش بين الناس في النقود عند المعاملات، ويتقون في سلامتها الغش بختم السلطان عليها بتلك النقوش المعروفة. وكان ملوك العجم يتخذونها وينقشون فيها تماثيل تكون مخصوصة بها، مثل تمثال السلطان لعهدا أو تمثيل حصن أو حيوان أو مصنوع أو غير ذلك، ولم يزل هذا الشأن عند العجم إلى آخر أمرهم.

ولما جاء الإسلام أغفل ذلك لسذاجة الدين وبداوة العرب. وكانوا يتعاملون بالذهب والفضة وزنا. وكانت دنانير الفرس ودراهمهم بين أيديهم يردونها في معاملتهم إلى الوزن ويتصارفون بها بينهم، إلى أن تفاش الغش في الدنانير والدراهم، لغفلة الدولة عن ذلك، وأمر عبد الملك الحجاج، على ما نقل سعيد بن المسيب وأبو الزناد، بضرب الدراهم وتمييز المغشوش من الخالص وذلك سنة أربع وسبعين وصرفت عام ستة وسبعين وكان مكتوب عليها الله احد، الله الصمد<sup>(201)</sup>، ثم ولي ابن هبيرة العراق فجود السكة ثم بالغ خالد القسري في تجويدها.

فلما رأى عبد الملك اتخاذ السكة لصيانة النقدين الجارين في معاملة المسلمين من الغش عين مقدارها على هذا الذي استقر لعهد عمر رضي الله عنه<sup>(202)</sup>، واتخذ طابع الحديد واتخذ فيه كلمات لا صوراً، لأن العرب كان الكلام والبلاغة أقرب مناحيهم وأظهرها، مع أن الشرع ينهى عن الصور. فلما فعل ذلك استمر بين الناس في أيام الملة كلها، وكان الدينار والدرهم على شكلين مدورين، والكتابة عليهما في دوائر متوازنة يكتب فيها من أحد الوجهين أسماء

(201) وكان للفرس وغيرهم أوزاناً غير هذه. كما أن لبعض المدن أوزان أخرى وقد عرص ابن خلدون أوزان العملات وطرق قياسها بالتفصيل. أنظر المقدمة ص 665.

(202) كانت العملة أيام المرس مختلفة منها ما هو اثنا عشر درهم، ومنها عشرة درهم ومنها عشرين وغيرها، فلما احتج تقديره في الركاة أيام عمر بن الخطاب أحد بالوسط وذلك اثنا عشر هيراباً ثم أحد به عبد الملك (أنظر المقدمة





الله تهليلاً وتحميداً وصلابة على النبي وآله، وفي الوجه الثاني التاريخ واسم الخليفة وهكذا أيام العباسيين والعبيديين والأمويين<sup>(203)</sup>.

ومن بعد ذلك وقع اختيار أهل السكة في الدول على مخالفة المقدار الشرعي في الدينار والدرهم، واختلفت في كل الأقطار والآفاق، ورجع الناس إلى تصور مقاديرهما الشرعية ذهناً كما كان في الصدر الأول، وصار أهل كل أفق يستخرجون الحقوق الشرعية من سكنهم بمعرفة النسبة التي بينها وبين مقاديرها الشرعية<sup>(204)</sup>.

وأما وزن الدينار باثنتين وسبعين حبة من الشعير الوسط فهو الذي نقله المحققون وعليه الإجماع إلا ابن حزم.

وكذلك تعلم أن الأوقية الشرعية ليست هي المتعارفة بين الناس، لأن المتعارفة مختلفة باختلاف الأقطار، والشرعية متحدة ذهناً لا اختلاف فيها.

(الخاتم) وأما الخاتم فهو من الخطط السلطانية والوظائف الملوكية، والختم على الرسائل والصكوك معروف للملوك قبل الإسلام وبمده. وقد ثبت في الصحيحين أن النبي صلى الله عليه وسلم أراد أن يكتب إلى قيصر، فقيل له إن العجم لا يقبلون كتاباً إلا أن يكون مختوماً، فأتخذ خاتماً من فضة ونقش فيه «محمد رسول الله». قال البخاري: «جعل ثلاث كلمات في ثلاثة أسطر وختم

(203) يذكر ابن خلدون أن الدينار والدرهم مختلفا السكة في المقدار والموازين والآفاق والأمصار وسائر الأعمال. والشرع قد تعرض لمذكرهما وعلق كثيراً من الأحكام بهما في الزكاة والأنكحة والحدود وغيرها. فلا بد لهما من حقيقة ومقدار معين في مقادير تجري عليهما أحكامهما دون غير الشرعي منهما، فاعلم أن الإجماع منعقد منذ صدر الإسلام وعهد الصحابة والتابعين أن الدرهم الشرعي هو الذي تزن العشرة منه سبعة مثاقيل من الذهب والأوقية منه أربعين درهماً، وهو على هذا سبعة أعشار الدينار ووزن المثقال من الذهب ثمانون وسمسون حبة من الشعير فالدرهم الذي هو سبعة أعشاره، حسوس حبة وحسباً حبة وهذه المقادير كلها ثابتة بالإجماع. وأما وزن الدينار باثنتين وسبعين حبة من الشعير الوسط فهو الذي نقله المحققون وعليه الإجماع إلا ابن حزم. وكذلك تعلم أن الأوقية الشرعية ليست هي المتعارفة بين الناس. لأن المتعارفة مختلفة باختلاف الأقطار، والشرعية متحدة ذهناً لا اختلاف فيها (المقدمة ص 666-667).

(204) عرست إشارات الملك القديمة بشيء من التصيل لأنها أحد سمات تلك الفترة التاريخية كما أن عرص وتوثيق وتحليل هذه الأمور بادرة من كتب الأقدمين حملة والإطلاع عليها له قيمة علمية وحضارية وتاريخية.





به لا ينقش أحد مثله» قال: «وتختّم به أبو بكر وعمر وعثمان، ثم سقط من يد عثمان في بئر أريس، وكانت قليلة الماء فلم يدرك قعرها بعد، واغتم عثمان وتطير منه وصنع آخر على مثله».

وفي كيفية نقش الخاتم والختم به وجوه. وذلك أن الخاتم يطلق على الآلة التي تجعل في الأصبع، ومنه تختّم إذا لبسه. ويطلق على النهاية والتمام، ومنه ختمت الأمر إذا بلغت آخره. ويكون هذا من معنى النهاية والتمام بمعنى صحة ذلك المكتوب ونفوذه، كأن الكتاب إنما يتم العمل به بهذه العلامات، وهو من دونها ملفى ليس بتمام، وقد يكون هذا الختم بالخط آخر الكتاب أو أوله بكلمات منتظمة من تحميد أو تسبيح، أو باسم السلطان أو الأمير أو صاحب الكتاب كائناً من كان (205).

والحزم للكتب يكون إما بدس الورق كما في عرف كتاب المغرب، وإما بلصق رأس الصحيفة على ما تطوي عليه من الكتاب كما في عرف أهل المشرق. وقد يجعل على مكان الدس أو الإلصاق علامة يؤمن معها من فتحه والإطلاع على ما فيه (206).

(الطراز) من أبهة الملك والسلطان ومذاهب الدول أن ترسم أسماؤهم أو علامات تختص بهم في طراز أثوابهم المعدة للباسهم، من الحرير أو الديباج أو الإبريسم، تعتبر كتابة خطها في نسج الثوب ألحاما وأسداء بخيط الذهب، أو ما يخالف لون الثوب من الخيوط الملونة من غير الذهب، على ما يحكمه الصنيع

(205) ويشهد نصحة هذا الإطلاق ما نقله الطبري أن معاوية أرسل إلى الحسن عند مراوخته إياه في الصلح صحيفة ببصاء حتم على أسملها، وكتب إليه أن اشترط في هذه الصحيفة التي ختمت أسفلها ما شئت فهو لك، ومعنى الختم هنا علامة في آخر الصحيفة بخمطه أو غيره. وأول من أطلق الختم على الكتاب أي العلامة معاوية، لأنه أمر لعمر بن الربيع عبد زياد بالكوكة بمائة ألف، ففتح الكتاب وصير المائة مائتين. ورفع زياد حسابه. فأكرها معاوية، وطلب بها عمر وحبيه حتى قضاهما عنه أخوه عبد الله. واتخذ معاوية عند ذلك ديوان الخاتم ذكره الطبري (المقدمة ص 670).

(206) هذه أهم الطرق وهناك طرق أخرى للختم ذكرها ابن خلدون في ص 671.







في تقدير ذلك ووضعه في صناعة نسجهم، فتصير الثياب الملوكية معلمة بذلك الطراز قصد التتويه بلاسها من السلطان فمن دونه، أو التتويه بمن يختصه السلطان بملبوسه إذا قصد تشريفه بذلك أو ولايته لوظيفة من وظائف دولته.

وكانت الدور المعدة لنسج أثوابهم في قصورهم تسمى دور الطراز لذلك، وكان القائم على النظر فيها يسمى صاحب الطراز، ينظر في أمور الصباغ والآلة والحاجة فيها وإجراء أرزاقهم وتسهيل آلتهم ومشارفة أعمالهم. وكانوا يقلدون ذلك لخواص دولتهم وثقات مواليتهم. وكذلك كان الحال في دولة بني أمية بالأندلس، والطوائف من بعدهم، وفي دولة العبيديين بمصر، ومن كان على عهدهم من ملوك العجم بالمشرق. ثم لما ضاق نطاق الدول عن الترف والتفنن فيه لضيق نطاقها في الاستيلاء، وتعددت الدول تعطلت هذه الوظيفة والولاية عليها من أكثر الدول بالجملة.

وأما دولة الترك بمصر لهذا العهد ففيها من الطراز تحرير آخر على مقدار ملكهم وعمران بلادهم، إلا أن ذلك لا يصنع في دورهم وقصورهم وليست من وظائف دولتهم، وإنما ينسج ما تطلبه الدولة من ذلك عند صناعه من الحرير ومن الذهب الخالص<sup>(207)</sup>، ويسمونه المزركش (لفظة أعجمية) ويرسم اسم السلطان أو الأمير عليه ويعد الصانع لهم فيما يعدونه للدولة من طرف الصناعة الثلاثة بها، والله مقدر الليل والنهار، والله خير الوارثين<sup>(208)</sup>.

(الفساطيط والسياج) اعلم أن من شارات الملك وترفه اتخاذ الأخبية

(207) بوصح بمط دولة المماليك النمط الرئسماني في الاقتصاد الذي كان بها من التعامل مع التجار والصناع، كما كان لتلك الدولة اتفاقيات بحرية مع جزر إيطاليا. أقر هذه الاتفاقيات سليم الأول عندما احتل مصر وأسقط دولة المماليك - في التبادل التجاري وتنقل البحارة.

(208) كانت الدولة العثمانية والتي ظهرت بعد عصر ابن خلدون أكثر الدول الإسلامية اعتماداً بالمدح في اللباس والأوسى، وتدل متاحف تركيا على ضخامة قريضة كان يليسها السلاطون، إضافة إلى كثرة الصانع للحاكم حيث نفوا في عهد محمد الفاتح ألفي صانع لحاجات الحاكم وحمایاه.





والفساطيط والفايزات من ثياب الكتان والصوف والقطن بجدل الكتان والقطن،  
فيباهى بها في الأسفار وتُتَوَّع منها الألوان ما بين كبير وصغير على نسبة الدولة  
في الثروة واليسار، وإنما يكون الأمر في أول الدولة في بيوتهم التي جرت عادتهم  
باتخاذها قبل الملك. وكان العرب لعهد الخلفاء الأولين من بني أمية إنما يسكنون  
بيوتهم التي كانت لهم خياماً من الوبر والصوف<sup>(209)</sup>.

بعد ذلك فلما تفننت الدولة العربية في مذاهب الحضارة والبذخ ونزلوا المدن  
الأمصار وانتقلوا من سكنى الخيام إلى سكنى القصور، ومن ظهر الخف إلى  
ظهر الحافر<sup>(210)</sup>، اتخذوا للسكنى في أسفارهم ثياب الكتان يستعملون منها  
بيوتاً مختلفة الأشكال مقدرة الأمثال من القوراء والمستطيلة والمربعة ويحتفلون  
فيها بأبلغ مذاهب الاحتفال والزينة ويدير الأمير القائد للمساكر على فساطيطه  
وهازاته من بينهم سياجاً من الكتان.

ثم جنحت الدعة بالنساء والولدان إلى المقام بقصورهم ومنازلهم، فحف  
لذلك ظهرهم وتقاربت الساج بين منازل المسكر، واجتمع الجيش والسلطان في  
معسكر واحد يحصره البصر في بسيطة زهواً أنيقاً لاختلاف ألوانه. واستمر  
الحال على ذلك في مذاهب الدول في بذخها وترفها.

حتى إذا أخذت الدولة في مذاهب الترف وسكنى القصور عادوا إلى سكنى  
الأخبية والفساطيط، ويلفوا من ذلك فوق ما أرادوه وهو من الترف بمكان؛ إلا  
أن المساكر به تصير عُرْضة للبيات<sup>(211)</sup> لاجتماعهم في مكان واحد<sup>(212)</sup> تشملهم  
فيه الصيحة ولخفتهم من الأهل والولد الذين تكون الاستماتة دونهم، فيحتاج

(209) كان من عادة العرب كما ذكر ابن خلدون أهل بادية إذا نزلوا مكان تصرعوا حتى يفيب كل واحد منهم عن نظر صاحبه (انظر المقدمة ص (673) وكان تورعهم عالياً على أساس تقاربهم القبلي أو العائلي.

(210) طهر الحب أي الجمال وطهر، الحافر أي مركوب الحضر من حيول ومغال

(211) بيت العدد أوقع بهم ليلاً والاسم البيات "من الصحاح" د. واهي

(212) يقصد المعسكرات الخاصة بالجند



في ذلك إلى تحفظ آخر والله القوي العزيز.

المقصورة للصلاة والدعاء في الخطبة وهما من الأمور الخلافية ومن شارات الملك الإسلامي ، ولم يعرف في غير دول الإسلام.

فأما البيت المقصورة من المسجد لصلاة السلطان، فيتخذ ساجاً على المحراب فيحوزه وما يليه. فأول من اتخذها معاوية بن أبي سفيان حين طعنه الخارجي، والقصة معروفة، وقيل: أول من اتخذها مروان بن الحكم حين طعنه اليماني، ثم اتخذها الخلفاء من بعدهما وصارت سنة في تمييز السلطان عن الناس في الصلاة، وهي إنما تحدث عند حصول الترف في الدول والاستفحال شأن أحوال الأبهة كلها.

وأما الدعاء على المنابر في الخطبة فكان الشأن أولاً عند الخلفاء ولاية الصلاة بأنفسهم، فكانوا يدعون لذلك بعد الصلاة بالصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم والرضا عن أصحابه. وأول من اتخذ المنبر عمرو بن العاص لما بنى جامعة بمصر. وأول من دعا للخليفة على المنبر ابن عباس دعا لعلي رضي الله عنهما في خطبته وهو بالبصرة عامل له عليها، فقال: اللهم انصر علياً على الحق، واتصل العمل على ذلك فيما بعد. وبعد أخذ عمرو بن العاص المنبر بلغ عمر بن الخطاب ذلك، فكتب إليه عمر بن الخطاب: «أما بعد فقد بلغني أنك اتخذت منبراً ترقى به على رقاب المسلمين، أو ما يكفيك أن تكون قائماً والمسلمون تحت عقبك؟ فعزمت عليك إلا ما كسرتة».

«فلما حدثت الأبهة، وحدث في الخلفاء المانع من الخطبة والصلاة استتابوا فيها. فكان الخطيب يشيد بذكر الخليفة على المنبر تنويهاً باسمه ودعاء له بما جعل الله مصلحة العالم فيه، ولأن تلك الساعة مظنة للإجابة، ولما ثبت عن السلف في قولهم. من كانت له دعوة صالحة فليضعها في السلطان. وكان الخليفة يُفرد بذلك.





فلما جاء الحجر والاستبداد صار المتقلبون على الدول كثيراً ما يشاركون الخليفة في ذلك، ويشاد باسمهم عقب اسمه وذهب ذلك بذهاب تلك الدول، وصار الأمر إلى اختصاص السلطان بالدعاء له على المنبر دون من سواه، وحظر أن يشاركه فيه أحد ويسمو إليه.

وكثيراً ما يفضل الماهدون من أهل الدول هذا الرسم عندما تكون الدولة في أسلوب الفضاضة ومناحي البداوة في التفاقل والخشونة، ويقنعون بالدعاء على الإبهام والإجمال لمن ولي أمور المسلمين.

وهكذا شأن الدول في بدايتها وتمكنها في الفضاضة<sup>(213)</sup> والبداوة. فإذا انتبهت عيون ساستهم، ونظروا في أعطاف ملكهم، واستتموا شيات<sup>(214)</sup> الحضارة<sup>(215)</sup> ومعاني البذخ والأبهة، انتحلوا جميع هذه السمات وتقننوا فيها، وتجاروا إلى غايتها، وأنفوا من المشاركة فيها، وجزعوا من افتقارها وخلو دولتهم من آثارها، والعالم بسنان. والله على كل شيء رقيب.

(213) تأتي كلمة الفضاضة على عدة معاني منها النظارة ومنها الذلة والمنقصية (انظر واهي ص 645) والذي أراه أنها تمنى هذه البساطة في ابتداء الشيء مثلما يقال غرض أي طري.

(214) النسية العلامة واللون مأخوذة من قول الله تعالى في وصف بقرة بني إسرائيل (لَهَا بُقَرَةٌ لَا تُدُلُّ تَثِيرَ الْوَيْسِ وَلَا تُسْقِي الْعَرْشَ مَسْلَمَةً لَا تَشِيءُ فِيهَا) سورة البقرة الآية 71. واهي ص 676 والمقصود جمعوا ألوان الحضارة في عصرهم.

(215) يستخدم ابن خلدون مصطلح الحضارة في المقدمة بوعي ووضوح والحقيقة أن المصطلح شاع قبل عصر ابن خلدون واستخدمه الهمداني - قبل ابن خلدون بأربعة قرون - في مقاماته وغيره من الأدباء، ويبدل المصطلح على تكامل الجانب المادي من الحياة من رفاهية ودرج ومنطق حياة ويسعه طرق السلوك والتعامل. والحقيقة أن الحضارة والتحصير مفهوم نسبي في كل زمان ومكان. يتطور عبر الزمن ويمتد التحليل الألق توفر مكانيات مادية يصاحبها قبول نمسي للبحث عن الأكثر راحة ورجاء. وأي مفهوم للحضارة تطوري يسير في اتجاه واحد، ويطلق اليوم على المستوى الكلي في التقدم المادي والتطبيقي والمعنوي للمجتمع وما يمرره من سلوكيات وتعاملات في المجتمع



## 37 في الحروب ومذاهب الأمم في ترتيبها

اعلم أن الحروب وأنواع المقاتلة لم تنزل واقعة في الخليقة منذ برأها الله، وأصلها إرادة انتقام بعض البشر من بعض<sup>(216)</sup>، ويتعصب لكل منها أهل عصبية، فإذا تذا مروا لذلك وتوافق الطائفتان، إحداهما تطلب الانتقام، والأخرى تدافع، كانت الحرب، وهو أمر طبيعي في البشر لا تخلو عنه أمة ولا جيل.

وسبب هذا الانتقام في الأكثر: إما غيرة ومنافسة، وإما عدوان، وإما غضب لله ولدينه، وإما غضب للملك وسمى في تمهيد. فالأول أكثر ما يجري بين القبائل المتجاورة والمشائر المتناظرة، والثاني وهو العدوان أكثر ما يكون من الأمم الوحشية الساكنين بالقفقر كالعرب<sup>(217)</sup> والترك والتركمان والأكراد وأشباههم، لأنهم جعلوا أرزاقهم في رماحهم، ومعاشهم فيما بأيدي غيرهم، ومن دافعهم عن متاعه آذنه بالحرب، ولا بُغية لهم فيما وراء ذلك من رتبة ولا ملك، وإنما همهم ونُصب أعينهم غلب الناس على ما في أيديهم، والثالث هو المسمى في الشريعة بالجهاد. والرابع هو حروب الدول مع الخارجين عليها والمائمين لطاعتها، فهذه أربعة أصناف من الحروب، الصنفان الأولان منها حروب بفي وقتنة، والصنفان الأخيران حروب جهاد وعدل<sup>(218)</sup>.

(216) الحقيقة أن إرادة الانتقام هي إحدى أسباب الحروب، وإن كانت تشمل الإرادة إرادات أخرى مثل البحث عن المصالح أو نشر الأفكار والمبادئ أو حب السيطرة والحرب غالباً سبب لعاية أكبر،

(217) يقصد بالعرب هنا الأعراب وتداخل مفهوم العرب والأعراب من المأخذ على ابن خلدون حيث يرى العديد من الباحثين أنه استخدم مصباحاً مكان الآخر مما جعل بعض دارسي المقدمة يفسر أن ابن خلدون كان متحيراً ضد العرب في مقدمته كما أن ابن خلدون يميز بين العرب والدولة العربية كما ذكرها في حال التنصت والحصارة عند ذكر لمسطاط والسيد المذكور أنفاً، وإن كان تطور العرب وتحضرهم لم يكم منهم معظم صفاتهم.

(218) يذكر ابن خلدون أهم أسباب القتال التي حللها حتى عصره، وإن كان هناك أسباب أخرى للقتال ظهرت في عصر ما بعد ابن خلدون مثل حروب الاحتلال والاستعمار والاستبداد وحروب بيع السلاح وغيرها من طرق السيطرة





وصفة الحروب الواقعة بين الخليقة منذ أول وجودهم على نوعين: نوع بالزحف صفوها، ونوع بالكر والفر. أما الذي بالزحف فهو قتال العجم كلهم على تعاقب أجيالهم، وأما الذي بالكر والفر فهو قتال العرب والبربر من أهل المغرب. وقاتل الزحف أوثق وأشد من قتال الكر والفر. وذلك لأن قتال الزحف ترتب فيه الصفوف، وتسوى كما تسوى القداح أو صفوف الصلاة، ويمشون بصفوفهم إلى العدو قدماً.

وأما قتال الكر والفر فليس فيه من الشدة والأمن من الهزيمة ما في قتال الزحف. إلا أنهم قد يتخذون وراءهم في القتال مصافاً ثابتاً يلجئون إليه في الكر والفر، ويقوم لهم مقام قتال الزحف.

ثم إن الدول القديمة الكثيرة الجنود المتسعة الممالك كانوا يقسمون الجيوش والعساكر أقساماً يسمونها كراديس، ويسوون في كل كردوس صفوفه.

وكان الحرب أول الإسلام كله زحفاً. وكان العرب إنما يعرفون الكر والفر. لكن حملهم على ذلك أول الإسلام أمران: أحدهما أن عدوهم كانوا يقاتلون زحفاً فيضطرون إلى مقاتلتهم بمثل قتالهم، الثاني أنهم كانوا مستميتين في جهادهم لما رغبوا فيه من الصبر، ولما رسخ فيهم من الإيمان، والزحف إلى الاستماتة أقرب. ثم تنوى الصف وراء المقاتلة بما داخل الدول من الترف. وذلك أنها حينما كانت بدوية وسكناهم الخيام كانوا يستكثرون من الإبل وسكنى النساء والولدان معهم في الأحياء.

فلما حصلوا على ترف الملك وأنفوا سكنى القصور والحواضر وتركوا شأن البداية والقفر نسوا لذلك عهد الإبل والطعائن وصعب عليهم اتخاذها، فخلفوا النساء في الأسفار، وحملهم الملك والترف على اتخاذ الفساطيط والأخبية، فافتصروا على الظهر الحامل للأثقال والأبنية. وكان ذلك صفتهم في الحرب.





ولا يغني كل الغناء لأنه لا يدعو إلى الاستماتة كما يدعو إليها الأهل والمال. فيخفف الصبر من أجل ذلك وتصرفهم الهيئات وتُخرم صفوفهم.

فاحتاج الملوك بالمغرب أن يتخذوا جنداً من هذه الأمة المتعودة الثبات في الزحف وهم الإفرنج، ويرتبون مصافهم المحقق بهم منها، هذا على ما فيه من الاستعانة بأهل الكفر. وإنما استخفوا ذلك للضرورة التي أريهاها من تخوف الإجفال على مصاف السلطان، والإفرنج لا يعرفون غير الثبات في ذلك، لأن عادتهم في القتال الزحف، فكانوا أقوم بذلك من غيرهم، مع أن الملوك في المغرب إنما يفعلون ذلك عند الحرب مع أمم العرب والبربر وقتالهم على الطاعة، وأما في الجهاد فلا يستعينون بهم حذراً من مما لآتهم على المسلمين. هذا هو الواقع بالمغرب لهذا العهد، وقد أبدينا سببه. والله بكل شيء عليم. وأنظر وصية علي - رضي الله عنه - وتحريضه لأصحابه يوم صفين تجد كثيراً من علم الحرب ولم يكن أحد أبصر بها منه (219).

قال في كلام له: «فسوؤوا صفوفكم كالبنيان المرصوص، وقدموا الدّارع وأخروا الحاسر. وغضوا الأبصار، فإنه أربط للجأش وأسكن للقلوب، وأخفتوا الأصوات، فإنه أطرّد للفشل وأولى بالوقار. وأقيموا راياتكم فلا تميلوها ولا تجعلوها إلا بأيدي شجعانكم، واستعينوا بالصدق والصبر، فإنه بقدر الصبر ينزل النصر».

فقد قال عمر لأبي عبيد بن مسعود الثقفي لما ولّاه حرب فارس والعراق فقال له: «اسمع وأطع من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وأشركهم في الأمر، ولا

(219) يقال أن علي رضي الله عنه كان أشجع الصحابة رضي الله عنهم. وعموماً كان للمهاجرين من الصحابة شجاعة عظيمة مع علي ابن أبي طالب هناك شجاعة الربير وأبو عبيدة وطلحة وغيرهم. وكانت المعارك التي حاصوها شاهدة على ذلك، وترجع شجاعتهم لطبيعة قبيلة قريش، وبعدها عن الحصار إضافة لكمال أحسامهم وقربهم من مواطن الندوة. ثم ذلك ما قرع في قلوبهم من إيمان جعلهم يوقنون بوعد الدنيا والآخرة





تجيبين مسرعا حتى تتبين، فإنها الحرب، ولا يصلح لها إلا الرجل المكيث الذي يعرف الفرصة والكف» وقال له في أخرى: «إنه لن يمتعني أن أؤمر سليطا إلا سُرعته في الحرب. وفي التسرع في الحرب - إلا عن بيان - ضياع. والله لولا ذلك لأمرته لكن الحرب لا يصلح لها إلا الرجل المكيث». هذا كلام عمر: وهو شاهد بأن التثاقل في الحرب أولى من الخُفوف<sup>(220)</sup>.

ولا وثوق في الحرب بالظفر وإن حصلت أسبابه من العدة والعديد، وإنما الظفر فيها والغلب من قبيل البخت والاتساق وبيان ذلك أن أسباب الغلب في الأكثر مجتمعة من أمور ظاهرة وهي الجيوش ووفورها وكمال الأسلحة واستجاداتها وكثرة الشجعان وترتيب المصاف، ومنه صدق القتال وما جرى مجرى ذلك، ومن أمور خفية وهي إما من خدع البشر وحيلهم في الإرجاف والتشانيع التي يقع بها التخذيل<sup>(221)</sup>، وفي التقدم إلى الأماكن المرتفعة ليكون الحرب من أعلى فيتوهم المنخفض لذلك، وفي الكمون في الفياض ومطمئن الأرض والتواري بالكُدَى عن العدو حتى يتداولهم المسكر دفعة وقد تورطوا فيتلفتون إلى النجاة، وأمثال ذلك؛ وإما أن تكون تلك الأسباب الخفية أمورا سماوية لا قدرة للبشر على اكتسابها تلقى في القلوب، فيستولى الرعب عليهم لأجلها فتختل مراكزهم فتقع الهزيمة، وأكثر ما تقع الهزائم عن هذه الأسباب الخفية لكثرة ما يُعتمل لكل واحد من الفريقين فيها حرصاً على الغلب، فلا بد من وقوع التأثير في ذلك لأحدهما ضرورة، ولذلك قال صلى الله عليه وسلم: «الحرب خدعة»، ومن أمثال العرب: «رب حيلة أنفع من قبيلة». فقد تبين أن وقوع الغلب في الحروب غالبا عن أسباب خفية غير ظاهرة<sup>(222)</sup>، ووقوع الأشياء عن الأسباب الخفية

(220) على الرغم أن هذه نصوص تاريخية. يطرق الحرب التقليدية إلا أنها لازالت تملك قيم مهمة في من الحرب وتوجيهها مهما اختلف السلاح.

(221) هذا ما يسمى اليوم بالحرب الإعلامية بأنواعها. وتتطور تقنيات هذه الحرب بتطور التقنيات الاتصالية والإعلامية بأنواعها، وإن كان جوهر هذه الحرب النفسية والسلوكية متشابه وقد أشار إليه ابن خلدون هنا.

(222) الحقيقة أن ابن خلدون يدمج بين الأمور غير المادية والبخت الذي هو الحظ مع بعض في له أثره بالحرب.





هو معنى البخت كما تقرر في موضعه . فاعتبره ، وتفهّم من وقوع الغلب عن الأمور السماوية كما شرحناه معنى قوله - صلى الله عليه وسلم - : « نُصِرْتُ بالرعب مسيرة شهر » ، وما وقع من غلبة للمشركين في حياته بالعدد القليل وغلب المسلمين من بعده كذلك في الفتوحات . فإن الله سبحانه وتعالى تكفل لنبيه بإلقاء الرعب في قلوب الكافرين حتى يستولي على قلوبهم فينهزموا ، معجزة لرسوله - صلى الله عليه وسلم - ، فكان الرعب في قلوبهم سبباً للهزائم في الفتوحات الإسلامية كلها ، إلا أنه خفي عن العيون .

وقد ذكر الطرطوشي: أن من أسباب الغلب في الحروب أن تفضل عدة الفرسان المشاهير من الشجعان في أحد الجانبين على عدتهم في الجانب الآخر . وهو راجع إلى الأسباب الظاهرة التي قدمنا ، وليس بصحيح . وإنما الصحيح المعتبر في الغلب حال العصبية أن يكون في أحد الجانبين عصبية واحدة جامعة لكلهم ، وفي الجانب الآخر عصابات متعددة ، لأن العصابات إذا كانت متعددة يقع بينها من التخاذل ما يقع في الوجدان المتفرقين الفاقدين للعصبية<sup>(223)</sup> ، إذ تنزل كل عصابة منهم منزلة الواحدة ، ويكون الجانب الذي عصابته متعددة لا يقاوم الجانب الذي عصبته واحدة لأجل ذلك فتفهمه واعلم أنه أصح في الاعتبار مما ذهب إليه الطرطوشي . مع أن هذا وأمثاله على تقدير صحته إنما هو من

ودمج هذا له وجه من الصواب ، وهو أن مختلف الأمور غير المادية تؤدي إلى البخت . ولكن هناك أمور أخرى غير مادية وثنائية عن البحث من أمثلة ذلك الدماء والثقة بالنصر والأقدار المكتوبة التي لا نراها ، وعموماً عند تحليل معظم الحروب نرى أن العوامل غير المادية بأشواطها عامل مؤثر في نتيجة الحرب .

(223) إلى أي مدى تؤثر العصبية تأثيرها على الحرب كما ذكر ابن خلدون في عصر الدولة القومية المحددة الحدود والنظم؟ وهل لآلات العصبية حاسمة في ذلك؟ وإلى أي مدى تساهم الدول بتنظيمها الحالية في هذا التأثير؟ ويلاحظ أن تحليل هذا الموضوع مرتبط بأنواع معقدة للترابط القبلي أو الجغرافي . كما أن هناك نظم تجمعات عسكرية في المرق يساهم في التماسد والترابط والتضحية كما يتضح في بعض الكتائب العسكرية لبعض الدول . واتضح أثر هذا التماسد في بعض الحروب وهناك قصص ونماذج عديدة لذلك في الحرب العالمية الثانية وغيرها . مما يعني أن مفهوم الرابطة والتماسد على أسس قومية أو دينية أو جماعات موجودة وليس فقط على أسس العصبية ، وإن كانت العصبية أكثر أثراً من غيرها خاصة في المجتمعات البدوية والقريبة من البداوة .





الأسباب الظاهرة مثل اتفاق الجيش في العدة وصدق القتال وكثرة الأسلحة وما أشبهها، فكيف يجعل ذلك كفيلاً بالغلب؟ ونحن قد قررنا لك الآن أن شيئاً منها لا يعارض الأسباب الخفية من الحيل والخداع ولا الأمور السماوية من الرعب والخذلان الإلهي. فافهمه وتفهم أحوال الكون<sup>(224)</sup>. والله مقدر الليل والنهار.

ويلحق بمعنى الغلب في الحروب - وأن أسبابه خفية وغير طبيعية - حال الشهرة والصيت، فقل أن تصادف موضعها في أحد من طبقات الناس من الملوك والعلماء والصالحين والمنتحلين للفضائل على العموم، وكثير ممن اشتهر بالشر وهو بخلافه، وكثير ممن تجاوزت عنه الشهرة وهو أحق بها وأهلها.

وقد تصادف موضعها وتكون طبقاً على صاحبها<sup>(225)</sup>. والسبب في ذلك أن الشهرة والصيت إنما هما بالأخبار، والأخبار يدخلها الذهول عن المقاصد عند التناقل، ويدخلها التعصب والتشيع، ويدخلها الأوهام، ويدخلها الجهل بمطابقة الحكايات للأحوال، لخفائها بالتلبس والتصنع أو لجهل الناقل، ويدخلها التقرب لأصحاب التجارة والمراتب الدنيوية بالثناء والمدح وتحسين الأحوال وإشاعة الذكر بذلك، والنفوس مولعة بحب الثناء، والناس متناولون إلى الدنيا وأسبابها من جاء أو ثروة، وليسوا في الأكثر براغبين في الفضائل ولا متنافسين في أهلها، وأين مطابقة الحق مع هذه كلها؟ فتختل الشهرة عن أسباب خفية من هذه، وتكون غير مطابقة. وكل ما حصل بسبب خفي فهو الذي يعبر عنه بالبخت كما تقرر. والله سبحانه وتعالى أعلم وبه التوفيق.

(224) مبادئ الحرب وأصنافها واحدة والتي ذكر ابن خلدون أكثرها. أما أسبابها فتختلف من جيل لآخر ومن زمن لآخر.

(225) يرمز ابن خلدون إلى أن الحظ يعم أشياء عديدة بالإضافة إلى الانتصار في الحرب منها دباع الصوت والشهرة لأسباب مرتبطة بالرواة أو التعصب، كما أنه لا يوجد قانوناً محدداً للشهرة والقبول وهذا التباين بين المستحقين للشهرة والحاصلين عليها يسبب فجوة وصراع وخلاف وتحاسد في المجتمع.





## 38 في الجباية وسبب قلتها وكثرتها

اعلم أن الجباية أول الدولة تكون قليلة الوزائع<sup>(226)</sup> كثيرة الجملة، وآخر للدولة تكون كثيرة الوزائع قليلة الجملة. والسبب في ذلك أن الدولة: إن كانت على سنن الدين فليست تقتضي إلا المفارم الشرعية من الصدقات والخراج والجزية، وهي قليلة الوزائع، لأن مقدار الزكاة من المال قليل كما علمت، وكذا زكاة الحبوب والماشية، وكذا الجزية والخراج وجميع المفارم الشرعية، وهي حدود لا تتعدى، وإن كانت على سنن التغلب والعصبية فلا بد من البداوة في أولها كما تقدم، والبداوة تقتضي المسامحة والمكارمة وخفض الجناح والتجافي عن أموال الناس، والغفلة عن تحصيل ذلك إلا في النادر، فيقل لذلك مقدار الوظيفة الواحدة والوزيمة التي تجمع الأموال من مجموعها، وإذا قلت الوزائع والوظائف على الرعايا نشطوا للعمل ورغبوا فيه<sup>(227)</sup>، فيكثر الاعتماد. ويتزايد محصول الاغتباط<sup>(228)</sup> بقلة المفرم، وإذا كثر الاعتماد كثرت أعداد تلك الوظائف والوزائع، فكثرت الجباية التي هي جملتها، فإذا استمرت الدولة واتصلت، وتعاقب ملوكها واحدا بعد واحد واتصفوا بالكيس، وذهب شر البداوة والسذاجة وخلفها من الإغضاء والتجافي، وجاء الملك العضوض والحضارة الداعية إلى الكيس، وتخلق أهل الدولة حينئذ بخلق التحذلق<sup>(229)</sup>، وتكثرت عوائدهم وحوائجهم بسبب ما انغمسوا فيه من النعيم والترف، فيكثرئون الوظائف والوزائع حينئذ على الرعايا والأكرة والفلاحين وسائر أهل المفارم،

(226) الوزائع جمع وزيمة وهو ما يتوزع على الأشخاص (درواني ص 688).

(227) هذه الفصية خطيرة لأن ابن خلدون يوضح فيها أن العلاقة بين الضرائب من جهة والجهد في العمل والاندفاع به علاقة عكسية. لذا يندفع الناس للعمل إذا قلت الضرائب وهذه الحقيقة على بساطتها أثرت على اقتصاديات وأعلنت مصالحي عند عدم مراعاتها. فالكثير من المشاكل قديمة ولكنها تتجدد بثوب جديد وطرق جديدة.

(228) الاغتباط التنبه بحال الحسنة (من المصباح والقاموس) نقلاً عن وافي ص 688.

(229) التحذلق: حذلق أظهر الحق أو أنسى أكثر مما عده كتحذلق (القاموس).





ويزيدون في كل وظيفة ووزيعة مقداراً عظيماً لتكثر لهم الجباية<sup>(230)</sup>، ويضعون المكوس على المبيعات وفي الأبواب كما تذكر بعد، ثم تدرج الزيادات فيها بمقدار بعد مقدار لتدرج عوائد الدولة في الترف وكثرة الحاجات والإنفاق بسببه، حتى تنقل المفارم على الرعايا وتهضم وتصير عادة مفروضة، لأن تلك الزيادة تدرجت قليلاً قليلاً ولم يشعر أحد بمن زادها على التعمين، ولا من هو واضعها. إنما تثبت على الرعايا كأنها عادة مفروضة ثم تزيد إلى الخروج عن حد الاعتدال فتذهب غبطة الرعايا في الاعتمار لذهاب الأمل من نفوسهم بقلة النفع، إذا قابل بين نفعه ومفارمه وبين ثمرته وفائدته<sup>(231)</sup>، فتتقبض كثير من الأيدي عن الاعتمار جملة، فتتقص جملة الجباية حينئذ بنقصان تلك الوزائع منها. وربما يزيدون في مقدار الوظائف إذا رأوا ذلك النقص في الجباية ويحسبونه جبراً لما نقص، حتى تنتهي كل وظيفة ووزيعة إلى غاية ليس وراءها نفع ولا فائدة، لكثرة الإنفاق حينئذ في الاعتمار وكثرة المفارم وعدم وفاء الفائدة المرجوة به. فلا تزال الجملة في نقص ومقدار الوزائع والوظائف في زيادة لما يمتقدونه من جبر الجملة بها، إلى أن ينتقض العمران بذهاب الآمال من الاعتمار، ويعود وبإل ذلك على الدولة، لأن فائدة الاعتمار عائدة إليها<sup>(232)</sup>. وإذا فهمت ذلك علمت أن أقوى الأسباب في الاعتمار تقليل مقدار الوظائف على المعتمرين ما أمكن<sup>(233)</sup>، فبذلك تبسط النفوس إليه لتثقها بإدراك المنفعة فيه. والله سبحانه وتعالى مالك الأمور كلها، وبيده ملكوت كل شيء.

(230) هذه إشارة لبعض الأفكار التي تحملها نظرية الاقتصادي الكبير كينز حيث أن الوفرة الاقتصادية تؤدي إلى رفع مدحور الوظائف. وزيادة الأموال الموزعة للأفراد.

(231) نظام التجادل لأوضاع الضرائب الذي يحلله ابن خلدون يشابه دورة اقتصادية تبدأ بارتفاع ثم رخاء ثم تشدد ثم سموت، ولكل فترة تاريخها بالنسبة للدولة ومسبباتها وتمتع قبول الناس لها. وتحمل هذه الدورة أسباب وقوع الكساد وحطوانته (232) زيادة الضرائب لفنقص المعجز الذي حلله ابن خلدون بسبب ترك الناس الصنائع أو الزراعة أو الأعمال في كثير من الأحوال إلا أنه له أثر آخر أكثر أثراً هو ارتفاع أسعار السلع وتضخم ثمنها لأن الدفع للضرائب لا يقوى على الاستمرار بدون وجود شخص يدفع كافة التكاليف وضرائبها. وهذا هو المستهلك النهائي وهذا المشهد تلحظه دائماً في عصرنا دو العملة المعنلة بالأوراق الملونة.

(233) يشير ابن خلدون لأحد أسباب نجاح الأعمال وهو العمالة على قدر العمل، لأن زيادة العاملين مع قلة العمل بسبب قلة مدحولاهم ومن ثم قلة المنفعة والاهتمام بهم. وربما يؤدي ذلك إلى مجورها وهذا له آثار اقتصادية سلبية على الأفراد

والنشاط والمجتمع





## 39 في ضرب المكوس أواخر الدولة

اعلم أن الدولة تكون في أولها بدوية كما قلنا، فتكون لذلك قليلة الحاجات لعدم الترف وعوائده، فيكون خرجها وانفاقها قليلاً، فيكون في الجباية حينئذ وفاء بأزيد منها، بل يفضل منها كثير عن حاجاتهم، ثم لا تلبث أن تأخذ بدین الحضارة في الترف وعوائدها، وتجري على نهج الدول السابقة قبلها، فيكثر لذلك خراج أهل الدولة، ويكثر خراج السلطان خصوصاً كثرة بالغة بنفقته في خاصته، وكثرة عطائه<sup>(234)</sup>، ولا تقي بذلك الجباية، فتحتاج الدولة إلى الزيادة في الجباية لما تحتاج إليه الحامية من العطاء والسلطان من النفقة، فيزيد في مقدار الوظائف والوزائع أولاً كما قلناه، ثم يزيد الخراج والحاجات والتدريج في عوائد الترف وفي العطاء للحامية، ويدرك الدولة الهرم، وتضعف عصابتها عن جباية الأموال من الأعمال، والقاصية، فتقل الجباية وتكثر العوائد، ويكثر بكثرتها أرزاق الجند وعطاؤهم. فيستحدث صاحب الدولة أنواعاً من الجباية يضربها على البياعات، ويفرض لها قدراً معلوماً على الأثمان في الأسواق، وعلى أعيان السلع في أموال المدينة، وهو مع هذا مضطر لذلك بما دعاه إليه ترف الناس من كثرة العطاء مع زيادة الجيوش والحامية، وربما يزيد ذلك في أواخر الدولة زيادة بالغة، فتكسد الأسواق لفساد الآمال، ويؤذن ذلك باختلال العمران، ويعود على الدولة، ولا يزال ذلك يتزايد إلى أن تضمحل.

وقد كان وقع منه بأمصار المشرق في أخريات الدولة العباسية والعبيدية

(234) هذا الصرف من قبل السلطان سواء لحاميته أو أتباعه يؤدى إلى زيادة الصرف كما أن دخول السلطان في البذخ وأوجه الحصار باب واسع يفضي على الكثير من المداخل كما أنه قد يعيق تقدم الدولة واقتصادها وربما صرف التزاماتها الرئيسية





كثير<sup>(235)</sup>، وفرضت المغارم حتى على الحاج في الموسم، وأسقط صلاح الدين أيوب تلك الرسوم جملة واعاضها بأثار الخير، وكذلك وقع بالأندلس لعهد الطوائف حتى محا رسمه يوسف بن تاشفين أمير المرابطين والله تعالى أعلم.

(235) هناك دراسات عديدة عن العلاقة بين انخفاض دخل الفول وأسباب انهيارها واتضح ذلك في الدولة العباسية والعباسية التي ذكرها ابن خلدون كما أن دولة المماليك والدولة العثمانية من بعدها كانت المشاكل الاقتصادية سبب رئيسي في سقوطها





## 40 في أن التجارة من السلطان مضره بالرعايا مفسدة للجباية

اعلم أن الدولة إذا ضاقت جبايتها بما قدمناه من الترف وكثرة العوائد والنفقات وقصر الحاصل من جبايتها على الوفاء بعاجاتها ونفقاتها، واحتاجت إلى مزيد المال والجباية، فتارة توضع المكوس على بيعاعات الرعايا وأسواقهم كما قدمنا ذلك في الفصل قبله، وتارة بالزيادة في ألقاب المكوس إن كان قد استحدث من قبل، وتارة بمقاسمة العمال والجباة وامتكاك عظامهم<sup>(236)</sup>، لما يرون أنهم قد حصلوا على شيء طائل من أموال الجباية لا يظهره، الحُسبان وتارة باستحداث التجارة والفلاحة للسلطان على تسمية الجباية، لما يرون التجار والفلاحين يحصلون على الفوائد والفلات مع يسارة أموالهم، وأن الأرباح تكون على نسبة رؤوس الأموال. فيأخذون في اكتساب الحيوان والنبات لاستغلاله في شراء البضائع والتعرض بها لحالة الأسواق، ويحسبون ذلك من إدرار الجباية وتكثير الفوائد. غلظ عظيم وإدخال الضرر على الرعايا من وجوه متعددة. فأولا مضايقة الفلاحين والتجار في شراء الحيوان والبضائع وتيسير أسباب ذلك، فإن الرعايا متكافئون في اليسار متقاربون، ومزاحمة بعضهم بعضا تنتهي إلى غاية موجودهم أو تقرب، وإذا رافقهم السلطان في ذلك، وماله أعظم كثيرا منهم، فلا يكاد أحد منهم يحصل على غرضه في شيء من حاجاته، ويدخل على النفوس من ذلك غم ونكد<sup>(237)</sup>.

(236) الضرائب والمكوس مستويات تصل أحيانا إلى جزء رئيسي من الدخل وهذا المستوى من التعامل تصبح فيه الضرائب مصرة بالناس وتبدأ عمليات التلاعب بين المصلحة ودافعي الضرائب، ومعروف أن الضرائب إذا وصلت هذه المرحلة يصبح لها آثار اجتماعية عديدة ويبدأ الناس بالتقور من الحكومة ومعارضتها وربما استبدائها وهذا مدخل مهم للثورات أو الانحلال عند وجود اعتداء على البلد من بلد آخر أو ثوار على السلطة.

(237) يؤكد ابن خلدون أن التجارة والحكم لا يجتمعان. وإذا تدخل الحكم بالتجارة فإنه يفسد قوانين التجارة التي تعتمد على المنافسة وآليات السوق، والعرض والطلب ومواسم ارتفاع الأسعار وانخفاضها. والحكم بقدراته العالية والسلطوية يمكنه البيع بسعر منخفض وقت ارتفاع الأسعار والاحتكار أو مصادرة بعض الماشية والمحاصيل كل ذلك يؤدي إلى مشاكل للمزارعين والتجارة تبدأ بالخسارة وتمتد إلى عدم الثقة. ثم ترك الصنائع والزراعة والتجارة والعمل ثم





ثم إن السلطان قد ينتزع الكثير من ذلك إذا تعرض له غصًا أو بأيسر ثمن،  
إذ لا يجد من يناقسه في شرائه فيبخس ثمنه على يائعه.

ثم إذا حصل فوائد الفلاحة ومغلها كله من زرع أو حرير أو عسل أو سكر  
أو غير ذلك من أنواع الفلات، وحصلت بضائع التجارة من سائر الأنواع، فلا  
ينتظرون به حوالة الأسواق ولإنفاق البياعات، لم يدعوهم إليه تكاليف الدولة،  
فيكلفون أهل تلك الأصناف من تاجر أو فلاح بشراء تلك البضائع، ولا يرضون  
في أثمانها إلا القيم وأزيد فيستوعبون في ذلك ناض أموالهم وتبقى تلك  
البضائع بأيديهم عروضاً جامدة ويمكثون عطلاً من التجارة التي فيها كسبهم  
ومعاشهم. وربما تدعوهم الضرورة إلى شيء من المال فيبيعون تلك السلع على  
كساد من الأسواق بأبخس ثمن. وربما يتكرر ذلك على التاجر والفلاح منهم بما  
يذهب رأس ماله، فيقع عن سوقه، ويتمدد ذلك ويتكرر ويدخل به على الرعايا  
من العنت والمضايقة وفساد الأرباح ما يقبض آمالهم عن السعي في ذلك جملة،  
ويؤدي إلى فساد الجباية، فإن معظم الجباية إنما هي من الفلاحين والتجار، لا  
سيما بعد وضع المكوس ونمو الجباية بها، فإذا انقبض الفلاحون عن الفلاحة،  
وقعد التجار عن التجارة، ذهبت الجباية جملة أو دخلها النقص المتفاحش.

وإذا قياس السلطان بين ما حصل له من الجباية وبين هذه الأرباح القليلة  
وجدها بالنسبة إلى الجباية أقل من القليل، ثم إنه ولو كان مفيداً فيذهب له  
بعض عظيم من الجباية فيما يعانيه من شراء أو بيع، فإنه من البعيد أن يوجد  
فيه من المكس، ولو كان غيره في تلك الصفقات لكان تكسبها كلها حاصلًا من  
جهة الجباية<sup>(238)</sup>، ثم فيه التعرض لأهل عمراته، واختلال الدولة بفسادهم

الكساد فتتغير النفوس والأحوال.

(238) هناك نوع آخر من تسلط الراعي على الرعية في أعمالهم وأرزاقهم وهو نفوذ قرابة الحاكم وبعض حاشيته  
ودحولهم التجارة واستغلالهم السلطة أو التظلم بصورة ميلشرة أو غيرها في تضخيم تجارزهم، والسيطرة على مواصل  
الاقتصاد من خلال الدخول شركاء مع شركات ناجحة أو احتكار وكالات مهمة أو امتياز أخذ ترخيص لقطاعات معينة







ونقصه، فإن الرعايا إذا قعدوا عن تكمير أموالهم بالفلاحة والتجارة نقصت وتلاشت النفقات، وكان فيها إتلاف أحوالهم، فافهم ذلك<sup>(239)</sup>.

وكان الفرس لا يملكون عليهم إلا من أهل بيت المملكة، ثم يختارونه من أهل الفضل والدين والأدب والسخاء والشجاعة والكرم، ثم يشترطون عليه مع ذلك العدل، وأن لا يتخذ صنعة فيضر بجيرانه، ولا يتاجر فيحب غلاء الأسعار في البضائع، وأن لا يستخدم العبيد فإنهم لا يشيرون بخير ولا مصلحة.

واعلم أن السلطان لا ينمي ماله ولا يدر موجوده إلا الجباية وإدارها إنما يكون بالعدل في أهل الأموال، والنظر لهم بذلك، فهذا تيسر أمالهم، وتشرح صدورهم للأخذ في تكمير الأموال وتنميتها، فتعظم منها جباية السلطان، وأما غير ذلك من تجارة أو قلع فإنما هو مضرة عاجلة للرعايا وفساد للجباية ونقص للعمارة. وقد ينتهي الحال بهؤلاء المنسلخين للتجارة والفلاحة من الأمراء والمتغلبين في البلدان أنهم يتمرضون لشراء الفلات والسلع من أربابها الواردين على بلدهم. ويفرضون لذلك من الثمن ما يشاءون، ويبيعونها في وقتها لمن تحت أيديهم من الرعايا بما يفرضون من الثمن<sup>(240)</sup>. وهذه أشد من الأولى وأقرب إلى فساد الرعية واختلال أحوالهم. وربما يحمل السلطان على ذلك من يداخله من هذه الأصناف، أعنى التجار والفلاحين لما هي صناعته التي نشأ عليها، فيحمل السلطان على ذلك ويضرب معه بسهم نفسه ليحصل على

أو فتح دروع مامتارات وأماكن مميزة كل هذه تميدنا إلى الخطوة الأولى بفقدان الثقة من التجار ومن ثم قلة سياستهم وإسجامهم من السوق وكل ذلك يؤهل لما ذكره ابن خلدون من قلة التجارة وهضمورها. (239) كما ذكرنا سابقاً من أن هذا العصر أصبح هناك مصادر دخل إضافية للدولة مثل بيع المعادن والنمط و السباحة. وهذه تقلل من الاعتماد على الضرائب لكن هذه من جهة أخرى تؤدي إلى زيادة دخل الدولة بشكل يقلل من أثر الرعية على الحاكم ويساهم في ظهور ما يسمى بالدولة الربعية التي تملك كافة السلطات والقرارات لأن ليس هناك شيء لدى الشعب يؤثر فيه على قرارات الحاكم.

(240) ما ذكره ابن خلدون هو بعض أنواع الاحتكار بالشراء أو البيع ويحلل أثره السلبي اقتصادياً واجتماعياً. ومعروف أن الاحتكار من أهم أسباب تدهور الاقتصاد خاصة إذا كان في السلع الرئيسية.





غرضه من جمع المال سريعاً، سيما مع ما يحصل له من التجارة بلا مغرم ولا مكس، فإنها أجدر بنمو الأموال، وأسرع في تثميره، ولا يفهم ما يدخل على السلطان من الضر ينقص جبايته<sup>(241)</sup>. فينبغي للسلطان أن يحذر من هؤلاء، يعرض عن سعايتهم المضرة بجبايته وسلطانه والله يلهمنا رشد أنفسنا وينفعنا صالح الأعمال.

(241) يتحدث ابن خلدون عن نمط الدولة في عصره وهي الدولة السلطنة أو الإمارة التي تعتبر الحاكم هو صندوق المال يصرفها كما يرى في مصالحه ومصالح أتباعه وربما رعيته، ويفترض ابن خلدون بالحكم المقلابية للمقاربة بين أصرار مشاركة الناس في تجارتهم أو تركها لهم والاكتفاء بالضرائب والمكوس وهذا الافتراض نظري ومثالي فحظوظ النفس قد تتدخل وتحول جمع المال والثروة يتحول من وسيلة إلى غاية ومن مصلحة الدولة إلى مصالح الأفراد.





## 41 في أن ثروة السلطان وحاشيته إنما تكون في وسط الدولة

والسبب في ذلك أن الجباية في أول الدولة تتوزع على أهل القبيل والعصبة بمقدار غنائمهم وعصبيتهم، ولأن الحاجة إليهم في تمهيد الدولة كما قلناه من قبل، فرئيسهم في ذلك متجاف لهم عما يسمون إليه من الجباية، معتاض عن ذلك بما هو يروم من الاستبداد عليهم، فله عليهم عزة وله إليهم حاجة، فلا يطير<sup>(242)</sup> في سهمانه<sup>(243)</sup> من الجباية إلا الأقل من حاجته، فتجد حاشيته لذلك وأذياله من الوزراء والكتاب والموالي مُمْلَين<sup>(244)</sup> في الغالب، وجاههم متقلص لأنه من جاء مخدومهم، ونطاقه قد ضاق بمن يزاحمه فيه من أهل عصبيته.

فإذا استفحلت طبيعة الملك، وحصل لصاحب الدولة الاستبداد على قومه، قبض أيديهم على الجبايات إلا ما يُطِيرُ لهم بين الناس في سهمانهم، وتقل حظوظهم إذ ذاك لقلة غنائمهم في الدولة، بما انكبح من أعنتهم، وصار الموالي والصنائع مساهمين لهم في القيام بالدولة وتمهيد الأمر، فينفرد صاحب الدولة حينئذ بالجباية أو معظمها، ويحتوي على الأموال ويحتجها للنفقات في مهمات الأحوال، فتكثر ثروته وتمتلئ خزائنه ويتسع نطاق جاهه، ويعتز على سائر قومه، فيعظم حال حاشيته وذويه، من وزير وكاتب وحاجب ومولى وشرطي ويتسع جاههم. ويقتنون الأموال ويتأثّلونها.

(242) أطار المال وطيره: قسمه (القاموس)

(243) سهمان جمع سهم وهو النصيب ويجمع على سهمان ولسهم وسهام (المصباح والقاموس)

(244) هذه إشارة هامة من ابن خلدون عن استثناء الحاكم عن بطافته الأولى إذا زادت موارده المالية واستطاع الاستعانة عنهم، ويمكن اعتبار ذلك قانوناً سياسياً حكم من زعيم ضعیف أو همش أقرب الناس إليه بمد إفراده بالسلطة، وهذا التجاور له أسباب مختلفة مثل عدم رغبته أن يشاركه السلطة، أو لقربهم منه يشيرون عليه بصراحة أو جراً لا يريدان أو التناقص ظاهر أو خفي بينه وبينهم، لذا تبدو الحاشية المستحدثة التي قربت منه لجاهه وملكه وعطاياه الأكثر طاعة والأقل معارضة وأكثر قرباً منه وهنا يتحول إليها ويترك من أمس معه الملك.





ثم إذا أخذت الدولة في الهرم بتلاشي العصبية وفناء القبيل الماهدين للدولة احتاج صاحب الأمر حينئذ إلى الأعوان والأنصار ولكثرة الخوارج والمنازعين والثوار، وتوهم الانتقاض، فصار خراجه لظهوره وأعوانه، وهم أرباب السيوف وأهل العصبية، وأنفق خزائنه وحاصله في مهمات الدولة، وقلّت مع ذلك الجباية لما قدمناه من كثرة العطاء والإنفاق، فيقل الخراج وتشتد حالة الدولة إلى المال، فيتقلص ظل النعمة والترفع عن الخواص والحجّاب والكُتّاب يتقلص الجاه عنهم، وضيق نطاقه على صاحب الدولة.

ثم يشتد حاجة صاحب الدولة إلى المال وتتفق أبناء البطانة والحاشية ما تألّله أباؤهم من الأموال في غير سبيلها من إعانة صاحب الدولة، ويقبلون على غير ما كان عليهم أباؤهم وسلفهم من المناصحة، ويرى صاحب الدولة أنه أحق بتلك الأموال التي اكتسبت في دولة سلفه وبجاههم، فيصطلمها وينتزعها منهم لنفسه شيئاً فشيئاً وواحداً بعد واحد، على نسبة رتبهم وتكر الدولة لهم<sup>(245)</sup>، ويعود وبال ذلك على الدولة بفناء حاشيتها ورجالاتها وأهل الثروة والنعمة من بطانتها، ويتقوض بذلك كثير من مباني المجد بعد أن يدعمه أهله ويرفعوه.

وانظر ما وقع من ذلك لوزراء الدولة العباسية في بني قحطبة وبني برمك وبني سهل وبني طاهر وأمثالهم في الدولة الأموية بالأندلس عند انحلالها أيام الطوائف في بني شهيد وبني عبدة وبني حديرة وبني برد وأمثالهم، وكذا في الدولة التي أدركنها لعهدنا : سنة الله التي قد خلت في عباده.

(فصل) ولما يتوقعه أهل الدولة من أمثال هذه المعاطب صار الكثير منهم ينزعون إلى الفرار عن الرتب والتخلص من ربة السلطان بما حصل في أيديهم من مال

(245) مفهوم المصائب والمصائب من عصر حاكم لأحر أمر متكرر. وتعد الأسباب هي ذلك وتجمع بأنه نوع من الحسد للحاكم وحاشيته لحاشية وأعوان سلمه وهـ، كله مصر بالدولة وتقدمها ولكل عصر دولة ورجال وهذا واضح في

بلاد العرب اليوم لعياب مؤسسات التناوب على السلطة





الدولة إلى قطر آخر<sup>(246)</sup>، ويرون أنه أهنأ لهم وأسلم في إنفاقه وحصول ثمرته. وهو من الأغلاظ الفاحشة والأوهام المفسدة لأحوالهم ودنياهم.

واعلم أن الخلاص من ذلك بعد الحصول فيه عسير ممتنع، فإن صاحب هذا الغرض إذا كان هو الملك نفسه، فلا تمكنه الرعية من ذلك طرفة عين، ولا أهل العصبية المزاحمون له، بل في ظهور ذلك منه هدم الملك وإتلاف لنفسه بمجاري العادة بذلك، لأن ربة الملك يعسر الخلاص منها، سيما عند استفحال الدولة وضيق نطاقها وما يعرض فيها من البعد عن المجد والخلال والتخلق بالنشر، وأما إذا كان صاحب هذا الغرض من بطانة السلطان وحاشيته وأهل الرتب في دولته فقل أن يُخلَى بينه وبين ذلك. أما أولاً: فلما يراه الملوك أن ذويهم وحاشيتهم بل وسائر رعاياهم ممالك لهم مظلّمون على ذات صدورهم، فلا يسمحون بحل ربقته من الخدمة ضناً بأسرارهم وأحوالهم أن يطلع عليها أحد، وغيره من خدمته لسواهم، ولقد كان بنو أمية بالأندلس يمنعون أهل دولتهم من السفر لفريضة الحج لما يتوهمونه من وقوعهم بأيدي بني العباس، فلم يحج سائر أيامهم أحد من أهل دولتهم، وما أبيح الحج لأهل الدول من الأندلس إلا بعد فراغ شأن الأموية ورجوعها إلى الطوائف، وأما ثانياً: فلأنهم وإن سمحوا بحل ربقته هو فلا يسمحون بالتجافي عن ذلك المال، لما يرون أنه جزء من مالهم كما يرون أنه جزء من دولتهم، إذ لم يكتسب إلا بها وفي ظل جاهها، فتحوم نفوسهم على انتزاع ذلك المال والتقامه كما هو جزء من الدولة ينتفعون به.

ثم إذا توهمنا أنه خلص بذلك المال إلى قطر آخر، وهو في النادر الأقل، فتمتد إليه أعين الملوك بذلك القطر وينزعونه بالإرهاب والتخويف تعريضاً أو

(246) تهريب الأموال عملية قديمة يشير إليها ابن خلدون هنا وهي فساد لصاحبها لكنها الحل الذي يراه للحماض على ما يمكن من أمواله. والأموال المهاجرة لا يستفيد منها صاحبها إلا أحد العيش وربما الكفاف، ودائماً الأموال إذا قلت مشكلة وإذا زادت مشكلة أكبر.





بالقهر ظاهراً<sup>(247)</sup>، لما يرون أنه مال الجباية والدول، وأنه مستحق للإنفاق في المصالح، وإذا كانت أعينهم تمتد إلى أهل الثروة واليسار المكتسبين من وجوه المعاش، فأحرى بها أن تمتد إلى أموال الجباية والدول التي تجد السبيل إليه بالشرع والعادة<sup>(248)</sup>. فهذا وأمثاله من جملة الوسواس الذي يعتري أهل الدول لما يتوهمونه من ملوكهم من المعاطب، وإنما يخلصون إن اتفق لهم الخلاص بأنفسهم، وما يتوهمونه من الحاجة ففعلت ووهم، والذي حصل لهم من الشهرة بخدمة الدول كاف في وجدان المعاش لهم بالجرايات السلطانية أو بالإنفاق في انتحال طرق الكسب من التجارة والفلاحة والدول أنساب والله سبحانه هو الرزاق، وهو الموفق بمنه وفضله، والله أعلم.

(247) هذا النص يرسمه ابن خلدون كرسالة حضاريه لهواة الانحياز لثرواتهم في عالم الغرب ومصارفهم وبعض دول الاستثمار، وإن كانت هوائين للهمة واحدة فإن الأنوار قد تتطور، الآن فالبنوك أو مؤسسات الاستثمار أو الأزمات الاقتصادية تقوم بدور ملوك ذلك العصر.

(248) وقد حاول السلطان أبو يحيى زكريا بن أحمد اللحياني تاسع أو عاشر ملوك الحفصيين بإفريقيا الخروج عن عهدة الملك والحقاق بمصر فراراً من طلب صاحب الثغور العربية لما استجمع لعزوة تونس فاستعمل اللحياني الرحلة إلى ثغر طرابلس يورى بتمهيد، وركب السميعة من هناك. وخلص إلى الإسكندرية بعد أن حمل جميع ما وجده ببيت المال من الصامت والدخيرة، وباع كل ما كان بحرايتهم من المتاع والمقار والحوضر، حتى الكتب، واحتمل ذلك كله إلى مصر وبرل على الملك الناصر محمد بن قلاوون. سنة سبع عشرة من ثمانمائة الثامنة، فأكرم بزله ورفع مجلسه، ولم يزل يستخلص دجيرته شيئاً شيئاً بالتعريض إلى أن حصل عليها، ولم يبق معاش أس اللحياني إلا في حرايته التي فرصت له، إلى أن هلك سنة ثمان وعشرين حسبما يذكره في أحباره (المقدمة ص 696) وتكرر قصة اللحياني بأوجه وطريق عديدة وإن تميز العصر والمكان.





## 42 في أن نقص العطاء من السلطان نقص في الجباية (249)

والسبب في ذلك أن الدولة والسلطان هو السوق الأعظم للمال، ومنه مادة العمران. فإذا احتجن السلطان الأموال أو الجبايات، أو فقدت فلم يصرفها في مصارفها، قل حينئذ ما في أيدي الحاشية والحامية، وانقطع أيضاً ما كان يصل منهم لحاشيتهم وذويهم، وقلت نفقاتهم جملة، وهم معظم السواد، ونفقاتهم أكثر مادة للأسواق ممن سواهم. فيقع الكساد حينئذ في الأسواق، وتضعف الأرباح في المتاجر فيقل الخراج لذلك. لأن الخراج والجباية إنما تكون من الاعتماد والمعاملات ونفاق الأسواق وطلب الناس للفوائد والأرباح. وبإل ذلك عائد على الدولة بالنقص لقلة أموال السلطان حينئذ بقلة الخراج. فإن الدولة كما قلناه هي السوق الأعظم، أم الأسواق كلها (250)، وأصلها ومادتها في الدخل والخرج، فإن كسدت وقلت مصاريفها فأجدر بما بعدها من الأسواق أن يلحقها مثل ذلك وأشد منه. وأيضاً فالمال إنما هو متردد بين الرعية والسلطان، منهم إليه، ومنه إليهم، فإذا حبسه السلطان عنده فقدته الرعية. سنة الله في عبادته (251).

(249) مفهوم الجباية عند ابن خلدون يعني الإيراد الكلي للدولة حيث الدخل معظمه منها، وإن كان ابن خلدون يميز عن عصره حيث أن السلطان هو مالك الثروة والمتصرف بها

(250) الدولة أم الأسواق كلها، لأنها تملك التأثير الاقتصادي على الرعية من خلال ما تفرسه من ضرائب أو مكوس أو تحكم فيه من سلع ولكن إلى أي درجة ينطبق كلام ابن خلدون على الدولة الرأسمالية المعاصرة التي تؤثر بها الشركات في سياساتها واقتصادياتها

(251) يمكن إعادة قراءة هذا النص وفق نظريات النقشب التي تنسوق لها بعض دول العالم الثالث أو زيادة الضرائب كما يسوق لها العالم الغربي كما أن نظرية كينز تتوافق مع هذا النص من خلال أهمية المهورات المالية في دعم الاقتصاد.





## 43 في أن الظلم مؤذن بخراب العمران

اعلم أن العدوان على الناس في أموالهم ذاهب بآمالهم في تحصيلها واكتسابها لما يرونه حينئذ من أن غايتها ومصيرها انتابها من أيديهم. وإذا ذهبت آمالهم في اكتسابها وتحصيلها انقبضت أيديهم عن السعي في ذلك. وعلى قدر الاعتداء ونسبته يكون انقباض الرعايا عن السعي في الاكتساب. فإذا كان الاعتداء كثيراً عاماً في جميع أبواب المعاش كان القعود عن الكسب كذلك لذهابه الآمال جملة بدخوله من جميع أبوابها<sup>(252)</sup>. وإن كان الاعتداء يسيراً كان الانقباض عن الكسب على نسبه. والعمران ووفوره ونفاق أسواقه<sup>(253)</sup> إنما هو بالأعمال وسمي الناس في المصالح والمكاسب ذاهبين وجائين. فإذا قعد الناس عن المعاش وانقبضت أيديهم عن المكاسب كسدت أسواق العمران، وانتقضت الأحوال وابتذر الناس في الآفاق من غير تلك الإيالة في طلب الرزق فيما خرج عن نطاقها. فخف ساكن القطر، وخلت دياره، وخربت أمصاره، واختل باختلاله حال الدولة والسلطان، لما أنها صورة للعمران تقسد بفساد مادتها ضرورة<sup>(254)</sup>.

ولا تنظر في ذلك إلا أن الاعتداء قد يوجد بالأمصار العظيمة من الدول التي بها، ولم يقع فيها خراب واعلم أن ذلك إنما جاء من قبل المناسبة بين الاعتداء وأحوال أهل المصر. فلما كان المصر كبيراً وعمرانه كثيراً وأحواله متسعة بما لا ينحصر، كان وقوع النقص فيه بالاعتداء والظلم يسيراً، لأن النقص إنما يقع

(252) ما يذكره ابن خلدون هو صورة من صور الفساد بالظلم. ولكن الظلم أحياناً يؤثر على الطباق ويفسما لها ينتشر الفساد بأنواعه سواء العش والتروير والاحتلاس، وهذا يدمر البلد اقتصادياً واجتماعياً

(253) نفاق أسواقه اتساعها وتساميها.

(254) هي عصر ابن خلدون كان الناس يمكنهم التنقل من بلد لآخر ولكن في عصرنا الحاضر عصر الدولة القومية الانتقال من بلد إلى آخر فيه صعوبة. والسكان في ازدياد لذا تظهر مشاكل جديدة من قلة الأعمال والأوراق تؤثر بالكل

والإهمال وفساد الدمع وانتشار الفس وعيورها







بالتدريج، فإذا خفي بكثرة الأحوال واتساع الأعمال في مصر لم يظهر أثره إلا بعد حين، وقد تذهب تلك الدولة المعتدية من أصلها قيل خراب المصير، وتجيء الدولة الأخرى، فترقمه بجدها، وتجبر النقص الذي كان خفياً فيه، فلا يكاد يشعر به، إلا أن ذلك في الأقل النادر.

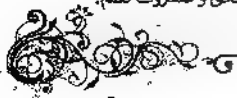
والمراد من هذا أن حصول النقص في العمران عن الظلم والعدوان أمر واقع لا بد منه لما قدمناه، وبإله عائد على الدول (255).

ولا تحسبن الظلم إنما هو أخذ المال أو الملك من يد مالكه من غير عوض ولا سبب كما هو المشهور، بل الظلم أعم من ذلك، وكل من أخذ ملك أحد أو غصبه في عمله أو طالبه بنير حق أو فرض عليه حقاً لم يفرضه الشرع فقد ظلمه. فحياة الأموال بغير حقها ظلمة، والمعتدون عليها ظلمة، والمنتهبون لها ظلمة، والمانعون لحقوق الناس ظلمة، وغُصَّاب الأملاك على العموم ظلمة، وبإل ذلك كله عائد على الدولة بخراب العمران الذي هو مادتها لإذهابه الآمال من أهله (256).

واعلم أن هذه هي الحكمة المقصودة للشارع في تحريم الظلم، وهو ما ينشأ عنه من فساد العمران وخرابه، وذلك مؤذن بانقطاع النوع البشري، وهي الحكمة العامة المراعاة للشرع في جميع مقاصده الضرورية الخمسة، من حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، فلما كان الظلم كما رأيت مؤذناً بانقطاع النوع لما أدى إليه من تخريب العمران. كانت حكمة الحظر فيه موجودة، فكان

(255) هناك منهجية تحليلية لابن خلدون تعتمد على آليات محددة فهي دراسات التحضر هناك خط من البداوة إلى الحضارة، وهي دراسة أثر الظلم يعتمد منهجية التوازن بين الظلم ووفرة العيش والعلاقة العكسية هذه هي منهجية ابن خلدون في التحليلات الاقتصادية بشكل عام، فالظلم، والعجبية، وتدخل السلطان كلها وبإل على المجتمع.

(256) لله در ابن خلدون ولعلم يضرب - بما يناسب عصرنا - وشراء بعض العقارات أو الأملاك بالقوة ظلم، وسحب الوكالات من أصحابها ظلم، والدخول معهم شراكة بالوكالات ترغيباً أو ترهيباً ظلم واستغلال التمرد بالتجارة، ووسع النظم التجارية والاقتصادية لصالح فئات معينة أو تجار معينين ظلماً، والتلاعب المقصود بالأشهر ظلم، واحتكار بعض النشاطات ظلم، وتهديد الناس في أرواقها ظلماً، وسلسلة الظلم التي لا تنتهي لأن كل تجاور للحق والمعروف ظلم.





تحریمهم مهما. وأدلته من القرآن والسنة كثير، أكثر من أن يأخذها قانون الضبط والحصر.

ولو كان كل واحد قادراً عليه لوضع بإزائه من العقوبات الزاجرة ما وُضع بإزاء غيره من المفسدات للنوع، التي يقدر كل أحد على اقترافها من الزنا والقتل والسكر، إلا أن الظلم لا يقدر عليه إلا من لا يُقدر عليه، لأنه إنما يقع من أهل القدرة والسلطان<sup>(257)</sup>. فبولغ في ذمه وتكرير الوعيد فيه، عسى أن يكون الوازع فيه للقادر عليه في نفسه. (وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ)<sup>(258)</sup>.

ومن أشد الظلمات وأعظمها في إفساد العمران تكليف الأعمال وتخسير الرعايا بغير حق. وذلك أن الأعمال من قبيل الممتلكات كما سنبين في باب الرزق. لأن الرزق والكسب إنما هو قيم أعمال أهل العمران، فإذا مساعيتهم وأعمالهم كلها ممتلكات ومكاسب لهم، بل لا مكاسب لهم سواها، فإن الرعية المعتمدين في العمارة إنما معاشهم ومكاسبهم من اعتمادهم ذلك، فإذا كُلفوا العمل في غير شأنهم وأُخذوا سخرى في معاشهم بطل كسبهم واغتصبوا قيمة عملهم ذلك<sup>(259)</sup>، وهو ممتلكاتهم، فدخل عليهم الضرر، وذهب لهم حظ كبير من معاشهم، بل هو معاشهم بالجملة. وإن تكرر ذلك أفسد آمالهم في العمارة، وقعدوا من السعي فيها جملة، فأدى ذلك إلى انتقاض العمران وتخريبه، والله سبحانه وتعالى أعلم به التوفيق.

(257) تأمل تحديد ابن خلدون للظلم "أن الظلم لا يقدر عليه إلا من لا يُقدر عليه" لأن إنما يقع من أهل القدرة والسلطان، وهذا المفهوم يميز بين اعتداء الناس بعض لبعض وبين الظلم من صاحب سلطة لا يمكن رده إلا نادراً وبمشقة.

(258) استلزم ابن خلدون في توصيف أن القادر على الظلم لم يصدر فيه حكم شرعي وأن حد العرابة ليس له علاقة في هذه الأنواع من الظلم لأنها تقع من أناس مدافعين وأيديهم غير مسبوبة (انظر المقدمة ص 700).

(259) هذا التحليل لابن خلدون يؤكد على القيمة الكلية للعمل والإنتاج، وأن الاعتداء على الأفراد من خلال سرقة جيبهم أو الإخلال به، هو تدمير لمصادر رزقهم الذي يؤثر بدوره على الاقتصاد الكلي، هابن خلدون بتحليلاته يؤكد أنه أكثر وعياً من محططي وصانعي لسياسات الاقتصادية في كثير من بلداننا في هذا العصر.





وأعظم من ذلك في الظلم وإفساد العمران والدولة التسلط على أموال الناس ، بشراء ما بين أيديهم بأبخس الأثمان، ثم فرض البضائع عليهم بأرفع الأثمان على وجه الغصب والإكراه في الشراء والبيع، وربما تُفرض عليهم تلك الأثمان على التراخي والتأجيل<sup>(260)</sup>، فيتعللون في تلك الخسارة التي تلحقهم بما تحدثهم المطامع من جبر ذلك بحوالة الأسواق في تلك البضائع التي فرضت بالفلاء إلى بيعها بأبخس الأثمان<sup>(261)</sup>، وتعود خسارة ما بين الصفتين على رءوس أموالهم. وقد يعم ذلك أصناف التجار المقيمين بالمدينة والواردين من الآفاق في البضائع، وسائر السوق وأهل الدكاكين في المأكول والفواكه، وأهل الصنائع فيما يتخذ من الآلات والمواعين، فتشمل الخسارة سائر الأصناف والطبقات، وتتوالى على الساعات، وتجعف برءوس الأموال، ولا يجدون عنها وليجة إلا القعود عن الأسواق لذهاب رءوس الأموال في جبرها بالأرباح، ويتناقل الواردون من الآفاق لشراء البضائع وبيعها من أجل ذلك، فتكسد الأسواق ويبطل معاش الرعايا، لأن عامته من البيع والشراء. وإذا كانت الأسواق عطلاً منها بطل معاش الرعايا، لأن جباية السلطان أو تقسد، لأن معظمها من أواسط الدولة<sup>(262)</sup>، وما بعدها إنما هو من المكوس على البياعات كما قدمناه. ويؤول ذلك إلى تلاشي الدولة وفساد

(260) يحدث هذين الأمرين في عصرنا هذا، وهو فرض الشراء بأسعار منخفضة أو فرض البيع بأسعار مرتفعة وهذا الأخير هو الأكثر في عصرنا الحاضر وكما من سلعة احتكرها تاجر أو عدة تجار أو شركة في البورصة وتسبب غلأ في المجتمع لا يمكن إيقافه خاصة إذا كانت السلعة من مستلزمات البناء أو من ضروريات الطعام، وتأمل ارتعاع الحديد والسكر والفاكهة في بعض الدول نعمة كذلك.

(261) الشراء بالأجل ثم البيع سواء كان هذا الشراء ضمن بيع العينة - وهو شراء أجل مع رفع السعر - أو شراء مائدة ربوية، أحد أسباب رفع السعر والتضخم في الأسعار، لأن سعر السلعة أضيف إلى تكاليفها فربح سعر التأجيل، وهناك علاقة طردية بين انتشار السلع بالأجل وزيادة الإقبال عليها والتضخم، فتفهم لماذا ترتفع الأسعار وتقل فاعلية الأموال في يدك.

(262) أواسط الدولة أي أواسط المجتمع فحلثية وأهل السلطان قليلاً ما يلزمون بالضرائب بما يتناسب مع ثروتهم، والمقرء لا يملكون مالا أو تجارة يؤخذ منها ضرائب وتبقى أواسط الدولة أو الطبقة الوسطى في المجتمع أو الرجوارية هي المفهوم الماركسي هم من يقومون بهذا الدور عند ضعفهم تبدأ المشاكل ويقبل دخل الدولة.





عمران المدينة<sup>(263)</sup> . ويترك هذا الخلل على التدرج ولا يشعر به.

هذا ما كان بأمثال هذه الذرائع والأسباب إلى أخذ الأموال. وأما أخذها مجاناً والعدوان على الناس في أموالهم وحرمهم ودمائهم وأسرارهم وأعراضهم. فهو يفضي إلى الخلل والفساد دفعة، وتتقض الدولة سريعاً بما ينشأ عنه من الهرج المفضي إلى الانتقاض.

ومن أجل هذه المفاسد حظر الشرع ذلك كله وشرع المكايسة<sup>(264)</sup> في البيع والشراء، وحظر أكل أموال الناس بالباطل، سداً لأبواب المفاسد المفضية إلى انتقاض العمران بالهرج أو بطلان المعاش.

واعلم أن الداعي لذلك كله إنما هو حاجة الدولة والسلطان إلى الإكثار من المال بما يعرض لهم من الترف في الأحوال، فتكثر نفقاتهم ويعظم الخرج ولا يفي به الدخل على القوانين المعتادة، فيستحدثون ألقاباً ووجوهاً يوسعون بها الجباية ليفي لهم الدخل بالخرج، ثم لا يزال الترف يزيد، والخرج بسببه يكثر، والحاجة إلى أموال الناس تشتد، ونطاق الدولة بذلك يزيد، إلى أن تتمحي دائرتها ويذهب رسمها ويغلبها طالبها، والله أعلم.

(263) كما ذكرت في هامش سابق أن الدولة القومية المعاصرة تتعرض إلى مشاكل أخرى من جراء صعود الدول مثل الفساد والاقتراض المصغر بالمجتمع وكل ذلك له أثر مباشر على الاقتصاد

(264) لمقايسة هي المعاملة والنشاطرة عند البيع والشراء، ويستخدمها الإنسان لتأكيد ملكه للشيء وإرادته للبيع





اعلم أن الدولة في أول أمرها تكون بعيدة عن منازع الملك كما قدمناه، لأنه لا بد لها من العصبية التي بها يتم أمرها ويحصل استيلاؤها، والبداءة هي شعار العصبية. والدولة إن كان قيامها بالدين فإنه بعيد عن منازع الملك، وإن كان قيامها بمر الغلب فقط فالبداءة التي بها يحصل الغلب بعيدة أيضاً عن منازع الملك ومذاهبه، فإذا كانت الدولة في أول أمرها بدوية كان صاحبها على حال الفضاضة والبداءة والقرب من الناس وسهولة الإذن<sup>(265)</sup>.

فإذا رسخ عزه وصار إلى الانفراد بالمجد، واحتاج إلى الانفراد بنفسه عن الناس للحديث مع أوليائه في خواص شئونه، لما يكثر حينئذ من بحاشيته، فيطلب الانفراد عن العامة ما استطاع، ويتخذ الإذن ببابه على من لا يأمنه من أوليائه وأهل دولته، ويتخذ حاجباً عن الناس يقيمه ببابه لهذه الوظيفة.

ثم إذا استفحل الملك وجاءت مذاهبه ومنازعه استعالت خلق صاحب الدولة إلى خلق الملك، وهي خلق غريبة مخصوصة، يحتاج مباشرها إلى مداراتها ومعاملتها بما يجب لها، وربما جهل تلك الخلق منهم بعض من يباشرهم فوق فيما لا يرضيهم، فسخطوه وصاروا إلى حالة الانتقام منه فانفرد بمعرفة هذه الآداب الخواص من أوليائهم وحجبوا غير أولئك الخاصة عن لقائهم في كل وقت، حفاظاً على أنفسهم من معاينة ما يسخطهم، وعلى الناس من التعرض لعقابهم.

(265) الدول ثلاثة في تحليل ابن خلدون، دولة دينية، ودولة بدوية، ودولة تسيير في التحضر، الدولة البدوية تسيير إلى التحضر أما الدينية فلم يفصل بها ابن خلدون، والحقيقة أن هناك أنماط من الدول أخرى مثل الدول التي تحاول الجمع بين الملك والدين، والدول التي لديها تحضر في أوجه وبداءة في أوجه مثل دولة المرابطين ورتانة وغيرهم، ويمكن بناء متصل تتطور الدول والسلطة من طور إلى طور ضمن تحليلات ابن خلدون.





فصار لهم حجاب آخر أخص من الحجاب الأول، يفضي إليهم منه خواصهم من الأولياء ويحجب دونه من سواهم من العامة، والحجاب الثاني يفضي إلى مجالس الأولياء، ويحجب دونه من سواهم من العامة.

والحجاب الأول يكون في أول الدولة كما ذكرنا، كما حدث لأيام معاوية وعبد الملك وخلفاء بني أمية، وكان القائم على ذلك الحجاب يسمى عندهم الحاجب جريباً على مذهب الاشتقاق الصحيح.

ثم لما جاءت دولة بني العباس وجدت الدولة من الترف والعز ما هو معروف، وكملت خلق الملك على ما يجب فيها، فدعا ذلك إلى الحجاب الثاني، وصار اسم الحاجب أخص به، وصار بيباب الخلفاء داران للعباسية: دار الخاصة، ودار العامة<sup>(266)</sup>، كما هو مسطور في أخبارهم<sup>(267)</sup>.

ثم حدث في الدول حجاب ثالث أخص من الأولين، وهو عند محاولة الحجر على صاحب الدولة. وذلك أن أهل الدولة وخواص الملك إذا نصبوا الأبناء من الأعقاب، وحاولوا الاستبداد عليهم، فأول ما يبدأ به ذلك المستبد أن يحجب عنه بطانة أبيه وخواص أوليائه، يوهمه أن في مباشرتهم إياه خرق حجاب الهيبة، وفساد قانون الأدب، ليقطع بذلك لقاء الغير، ويعوده ملابسة أخلاقه هو، حتى لا يتبدل به سواء، إلى أن يستحكم الاستيلاء عليه، فيكون هذا الحجاب من

(266) شاغ الحجاب الأول في الدولة الأموية والعباسية الأولى والحجاب الثاني في الدولة العباسية الثانية ولحجاب الثالث في أوقات ضعف الدول مثل الدولة الأموية في الأندلس في آخرها وأواخر الدولة العباسية "داهي بتصرف ص705"

(267) توأمل الحاكم مع العلامة مسألة لها طرق وأساليب وما يعرضه ابن خلدون هنا يطبق على الدولة في عصره وما سبقه خاصة الدول العربية. واليوم أصاب مفاهيم ميكافيلي وهوبر وغيرهم من سياسي الفكر العربي مفاهيم جديدة لمفهوم السلطة والتعامل مع الشعب سوء بالتمثيل عليهم أو الظهور بمظهر الراعي لشؤونهم حتى يكسب وبهم واحترامهم حتى وإن كان بالدول التي فيها انتخاب مباشر لمعظم الحكام يمارسونه خاصة أمام كمالات التصوير والعنفقة أن الاختلاط بالعامية وحديثهم أمر قد يجتمعان أو يمتزجان، وهما من أصعب مهام الحاكم.





دواعيه. وهذا الحجاب لا يقع في الغالب إلا أواخر الدولة كما قدمناه في الحجر، ويكون دليلاً على هرم الدولة ونفاذ قوتها. وهو مما يخشاه أهل الدول على أنفسهم، لأن القائمين بالدولة يحاولون ذلك بطباعهم عند هرم الدولة وذهاب الاستبداد من أعقاب ملوكهم، لما رُكِبَ في النفوس من محبة الاستبداد بالملك وخصوصاً مع الترشيح لذلك وحصول دواعيه ومبادئه.





## 45 في انقسام الدولة الواحدة بدولتين

اعلم أن أول ما يقع من آثار الهرم في الدولة انقسامها، وذلك أن الملك عندما يستقحل ويبلغ من أحوال الترف والنعيم إلى غايتها، ويستبد صاحب الدولة بالمجد وينفرد به، يأنف حينئذ عن المشاركة، ويصير إلى قطع أسبابها ما استطاع، بإهلاك من استراب به من ذوي قرابته المرشحين لمنصبه، فربما ارتاب المساهمون له في ذلك بأنفسهم، ونزعوا إلى القاصية، و(واجتمع) إليهم من يلحق بهم (في) مثل حالهم من الاغترار والاسترابة، ويكون نطق الدولة قد أخذ في التضايق ورجع عن القاصية، فيستبد ذلك النازع من القرابة فيها، ولا يزال أمره معظم بتراجع نطاق الدولة، حتى يقاسم الدولة أو يكاد.

وانظر ذلك في الدولة الإسلامية العربية حين كان أمرها حريزاً مجتمعاً، ونطاقها ممتداً في الاتساع، وعصبية بني عبد مناف واحدة غالبية على سائر مضر، فلم ينبض عرق من الخلاف سائر أيامها، إلا ما كان من بدعة الخوارج المستميتين في شأن بدعتهم<sup>(268)</sup>، لم يكن ذلك لنزعة ملك ولا رئاسة، ولم يتم أمرهم لمزاحمتهم العصبية القوية.

ثم لما خرج الأمر من بني أمية واستقل بنو العباس بالأمر، وكانت الدولة العربية قد بلغت الغاية من الفلب والترف، وأذنت بالتقلص عن القاصية، نزع عبد الرحمن الداخل إلى الأندلس، قاصية دولة الإسلام، فاستحدث بها ملكاً، واقتطعها عن دولتهم، وصير الدولة دولتين، ثم نزع إدريس إلى المغرب، وخرج به وقام بأمره، وأمر ابنه من بعده البرابرة من أوربة ومغيلة وزنانة، واستولى

(268) الخوارج أحد التيارات السياسية التي ظهرت في صدر الإسلام وكانت معاركهم مع الأمويين دامية ومستمرة، وكونوا اتحاداً سياسياً ثورياً يدافع عن مبادئ الحرية والمشاركة السياسية وهذا معارض لاتجاه دولة بني أمية التي تعتمد على نوع من الحرية في السلطة، وكان عليهم ملاحظات في الإعتقاد، واستجابة الدعاء.







على ناحية المغربين، ثم ازدادت الدولة تقلصا فاضطرب الأغلبية في الامتناع عليهم، ثم خرج الشيعة وقام بأمرهم كتامة وصنهاجة، واستولوا على إفريقية والمغرب، ثم مصر والشام والحجاز، وغلبوا على الأدارسة، وقسموا الدولة دولتين أخريين، وصارت الدولة العربية ثلاث دول: دول بني العباس بمركز المغرب، وأصلهم ومادتهم الإسلام، ودولة بني أمية المجددين بالأندلس ملكهم القديم وخلافتهم بالشرق، ودول العبّيين بإفريقية ومصر والشام والحجاز. ولم تزل هذه الدولة<sup>(269)</sup> إلى أن كان انقراضها متقاربا أو جميعا<sup>(270)</sup>.

وكذلك انقسمت دولة بني العباس بدول أخرى، وكان بالقاصية بنو سامان فيما وراء النهر وخراسان، والعلوية في الديلم وطبرستان، ثم جاء السلجوقية فملكوا جميعا ذلك. ثم انقسمت دولتهم أيضا بعد الاستفحال كما معروف في أخبارهم. وقد ينتهي الانقسام إلى أكثر من دولتين وثلاثة كما وقع من ملوك الطوائف في الأنـدلس، وفي غير أعياص الملك من قومه. وهكذا شأن كل دولة لا بد وأن يمرض فيها عوارض الهرم بالنزف والدعة، وتقلص ظل الغلب، فيقتسم أعياصها أو من يقلب من رجال دولتها الأمر<sup>(271)</sup>، وتتمدد فيها الدول. والله وارث الأرض ومن عليها.

(269) في جميع النسخ الدولة والصلوب الدول لأن الكلام منصوب على الدول الثلاث لا على دولة الفاطميين وحدها

(د. وافي 707)

(270) دامت هذه الدول ما بين القرنين الخامس والسابع الهجريين وهذا الفرق قصير في عمر الأمم

(271) العيص جمع عيصان وأعياص (من القاموس) ويقصد به رجاء انتقال الملك إليه من أصوله أي من أئمه

وأجداده





## 46 في أن الهرم إذا نزل بالدولة لا يرتفع

قد قدّمنا ذكر العوارض المؤذنة بالهرم وأسبابه واحداً بعد واحداً، وبينّا أنها تحدث للدولة بالطبع، وأنها كلها أمور طبيعية لها<sup>(272)</sup>. وإذا كان الهرم طبيعياً في الدولة كان حدوثه بمثابة الأمور الطبيعية، كما يحدث الهرم في المزاج الحيواني، والهرم من الأمراض المزمنة التي لا يمكن دواؤها ولا ارتقاعها، لما أنه طبيعي، والأمور الطبيعية لا تتبدل. وقد يتنبه كثير من أهل الدول ممن له يقظة في السياسة، فيرى ما نزل بدولتهم من عوارض الهرم، ويظن أنه ممكن الارتفاع، فيأخذ نفسه بتلافي الدولة، وإصلاح مزاجها عن ذلك الهرم، ويحسبه أنه لحقها بتقصير من قبله من أهل الدولة وغفلتهم، وليس كذلك، فإنها أمور طبيعية للدولة، والعوائد هي المانعة له من تلافيها. والعوائد منزلة طبيعية أخرى، فإن من أدرك مثلاً أباه وأكثر أهل بيته يلبسون الحرير والديباج، ويتحلون بالذهب في السلاح والمراكب، ويحتجبون عن الناس في المجالس والصلوات، فلا يمكنه مخالفة سلفه في ذلك إلى الخشونة في اللباس والزي والاختلاط بالناس، إذ العوائد حينئذ تمنعه وتقبح عليه مرتكبه<sup>(273)</sup>، ولو فعله لرمى بالجنون والوسواس في الخروج عن العوائد دفعة، وخشى عليه عائدة

(272) يمكن استكشاف أحد أنماط التحليل النظرية لدى ابن خلدون من خلال تحديد نمط من تطور الدولة من البداوة والنسابة إلى التعميد والتحصن ثم الانفراد بالملك ثم بداية الاصمحلال وأسبابه، ويلاحظ أن تنظيم ابن خلدون يعتمد على أركان واسعة أهمها الحرية في التطور، وأن التطور يأخذ المراحل المتتالية ويبقى التساؤل إلى أي مدى يمكن أن يمتدق رأي ابن خلدون على مجتمعاتنا المعاصرة؟ وإلى أي مدى يقبل بنظرية الهرم الجبرية في ظل التدفع الديمقراطي في التعاف على السلطة؟ وهل يمكن تفسير سقوط أو صعود دول كانت سائدة قبل نحو قرن من خلال الهرم الذي حل عليها؟ وما هي آثار العوامل الأخرى في ذلك؟

(273) العوائد هي العادات المستحكمة في المجتمع والتي تجعل سلوك الأفراد مطبوعاً ومشابه لأترابه وأقرانه ويتنمى جيله ومن هم قريبين منه بالمكانة الاجتماعية أو الأسرية، وهنا يرى ابن خلدون يمرض مذهباً اجتماعياً ويؤكد بالأمثلة وبأهل السلطة وينطبق ذلك على خروج الشخص عن أحوال محتتمه. وهذا التحليل قريب من تحليل دوركايم للظاهرة الاجتماعية التي يرى أن أحد خصائصها الحرية، ويثار تساؤل هل استمادة دوركايم من المقدمة في هذا الموسوع حدث

كانت أجراء مهمة من المقدمة متاحة باللغة الفرنسية منذ عام 1858 أي قبل كتابة دوركايم بنظرية بمقود





ذلك وعاقبته في سلطانه. وانظر شأن الأنبياء في إنكار العوائد ومخالفتها، لولا التأييد الإلهي والنصر السماوي، وربما تكون العصبية قد ذهبت فتكون الأبهة تعوض عن موقعها من النفوس. فإذا أزيلت تلك الأبهة مع ضعف العصبية تجاسرت الرعايا على الدولة بذهاب أوهام الأبهة<sup>(274)</sup>، فتتذرع الدولة بتلك الأبهة ما أمكنها حتى ينقضي الأمر.

وربما يحدث عند آخر الدولة قوة توهم أن الهرم قد ارتفع عنها ويومض ذُبالها<sup>(275)</sup> إيماضة الخمود، كما يقع في الذبال المشتعل فإنه عند مقاربة انطفائه يومض إيماضة توهم أنها اشتعال، وهي انطفاء. فاعتبر ذلك، ولا تغفل سر الله تعالى وحكمته في اطراد وجوده على ما قدر فيه. و(لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ).

(274) الابيهية هيمة مصطنعة يقبلها الناس لما يملكه السلطان من مقومات الدفاع عنها لكن نمير الأحوال أو قلله موارد الدولة أو تزايد مشاكلها الداخلية أو الخارجية يجعل الناس يربحون تلك الابيهية ويبحثون عن مطالبهم التي تسرع هي دهاب الدولة او تشردمها.

(275) يومض ذبالها الشمعة قبل أن تنطفيئ توهم بشكل واضح وهذه تشمر الذي أمامها بأنها تعافت صحتها. وهذه قريبة من صحوة الموت حيث أن معظم المرضى قبل الوفاة تتحسن أحوالهم فجأة حتى يظن القريب منهم بروال المرض. لكنهم يماجنون بانكاسة تعميقها وفاة





## 47 في كيفية طرق الخلل للدولة

اعلم أن مبني الملك على أساسين لا بد منهما. فالأول: الشوكة والعصبية وهو المعبر عنه بالجند، والثاني: المال الذي هو قوام أولئك الجند وإقامة ما يحتاج إليه الملك من الأحوال. والخلل إذا طرق الدولة طرقها في هذين الأساسين. فلنذكر أولاً طرق الخلل في الشوكة والعصبية، ثم نرجع إلى طرقه في المال والجباية.

واعلم أن تمهيد الدولة وتأسيسها كما قلناه إنما يكون بالعصبية، وإنه لا بد من عصبية كبرى جامعة للعصائب مستتبعة لها، وهي عصبية صاحب الدولة الخاصة من عشيرة وقبيلة. فإذا جاءت الدولة طبيعة الملك من الترف وجدع أنوف أهل العصبية<sup>(276)</sup>، كان أول ما يجدع أنوف عشيرته وذوي قرياه المقاسمين له في اسم الملك، فيستبد في جدع أنوفهم بما بلغ من سواهم، ويأخذهم الترف أيضاً أكثر من سواهم لمكانهم من الملك والعز والقلب، فيحيط بهم هادمان وهما الترف والقهر. ثم يصير القهر آخر إلى القتل لما يحصل من مرض قلوبهم عند رسوخ الملك لصاحب الأمر، فيقلب غيرته منهم إلى الخوف على ملكه، فيأخذهم بالقتل والإهانة وسلب النعمة والترف الذي تعودوا الكثير منه، فيهلكون وتقسد عصبية صاحب الدولة منهم، وهي العصبية الكبرى التي كانت تجمع بها العصائب وتستتبعها، فتتحل عروتها، وتضعف شكيמתها، ويستبدل عنها بالبطانة من موالى النعمة وصنائع الإحسان، ويتخذ منهم

(276) العصائب القريبه من صاحب الملك بدأ بهم قبل غيرهم لأنهم أقرب الناس إليه وأعزهم بأحواله وأكثرهم حسداً له لتشابه أحوالهم قبل استنثاره بالملك، كما أن كسر أنوفهم يعطي درساً للأعديين بالانصاف والطاعة. ومع ذلك غالباً ما يشعهم بالمال حتى يصرفهم عن الملك ويبقيهم بحاجة له. وهذا الانماد يسبب مشاكل عصبية لا يمكن رفعها مد تكون أحد اسباب السقوط لاحقاً





عصبية، إلا أنها ليست مثل تلك الشدة الشكيمة لفقدان الرحم<sup>(277)</sup>، لما جعل الله في ذلك.

فينفرد صاحب الدولة عن العشير والأنصار الطبيعية، ويحس بذلك أهل العصائب الأخرى، فيتجاسرون عليه وعلى بطانته تجاسراً طبيعياً، فيهلكهم صاحب الدولة، ويتبعهم بالقتل واحداً بعد واحد. ويقلد الآخر من أهل الدولة في ذلك الأول، مع ما يكون قد نزل بهم من مهلكة الترف الذي قدمناه. فيستولي عليهم الهلاك بالتلف والقتل، حتى يخرجوا عن صفة تلك العصبية، وينسوا نعمتها وسورتها ويصيروا أجراء على الحماية، ويقولون لذلك، فتقل الحماية التي تنزل بالأطراف والثغور. فيتجاسر الرعايا على نقض الدعوة في الأطراف، ويبادر الخوارج على الدولة من الأعياص وغيرهم إلى تلك الأطراف، لما يرجون حينئذ من حصول غرضهم بمبايعة أهل القاصية لهم، وأمنهم من وصول الحماية إليهم، ولا يزال ذلك يتدرج ونطاق الدولة يتضايق حتى تصير الخوارج في أقرب الأماكن إلى مركز الدولة<sup>(278)</sup>، وربما انقسمت الدولة عند ذلك بدولتين أو ثلاثة على قدر قوتها في الأصل كما قلناه، ويقوم بأمرها غير أهل عصبيتها، ولكن إذعائاً لأهل عصبيتها ولغلبهم الممهود<sup>(279)</sup>.

فإذا خرج الدعاة آخراً فيتغلبون على الأطراف والقاصية، وتحصل لهم هناك دعوة وملك تنقسم به الدولة وربما يزيد ذلك متى زادت الدولة نقصاً، إلى أن ينتهي إلى المركز، وتضعف البطانة بعد ذلك بما أخذ منها الترف، فتهلك وتضمحل وتضعف الدولة المنقسمة كلها.

(277) العصبية سون سب هي عصبية مصطنعة ترتبط بالمصلحة ومنها عصبية الموالى والخدم وبعض الأخلاف، وسرعان ما تنصرفت هذه العصبية إذا قل العطاء لهم أو ما يحصهم من مال أو كان الأعداء أقوىاء. كل ذلك يؤدي إلى استئسادهم من صاحبهم لذا ذكر ابن خلدون لهؤلاء بأنهم عصبة، مفهوم مجازي قياساً بالتحليل السابق للعصبية

(278) يقصد بالخوارج هنا الخارجين على الدولة وليست فرقة الخوارج المعروفة.

(279) يستعرض ابن خلدون نموذج الدولة الأموية وكيف كانت عصبيتها قوية ولكنها مسمومة ثم كيف تغيرت الأحوال

واسمحلت عصبية العرب بعد ذلك (انظر المقدمة ص 710)





وربما طال أمدها بعد ذلك فتستغنى عن العصبية بما حصل لها من الصبغة في نفوس أهل إيلاتها، وهي صبغة الانقياد والتسليم منذ السنين الطويلة التي لا يعقل أحد من الأجيال مبدأها ولا أوليتها فلا يعقلون إلا التسليم لصاحب الدولة، فيستغنى بذلك عن قوة العصائب، ويكفي صاحبها، بما حصل لها في تمهيد أمرها، الأجراء على الحامية من جندي ومرتزق، ويعضد ذلك ما وقع في النفوس عامة من التسليم، فلا يكاد أحد أن يتصور عصياناً أو خروجاً إلا والجمهور منكرون عليه مخالفون له، فلا يقدر على التصدي لذلك ولو جهد جهده.

وربما كانت الدولة في هذا الحال أسلم من الخوارج والمناعة لاستحكام صبغة التسليم والانقياد<sup>(280)</sup> لهم. فلا تكاد النفوس تحدث سرها بمخالفة، ولا يختلج في ضميرها انحراف عن الطاعة، فيكون أسلم من الهرج والانتقاض الذي يحدث من العصائب والعشائر. ثم لا يزال أمر الدولة كذلك وهي تتلاشى في ذاتها، شأن الجرارة الفريزية في البدن العادم للغذاء، إلى أن تنتهي إلى وقتها المقدور. و (لَكُلِّ أَجَلٌ كِتَابٌ) ولكل دولة أمد. (وَاللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ) وهو الواحد القهار<sup>(281)</sup>.

(280) بدراسة التاريخ الإسلامي يتضح أن جميع الدول كلن هنالك من ينازعها على السلطة باستثناء حالتين هما: الدولة العباسية بعد عصرها الأول أي من بعد عصر الممتصم عام 250هـ تقريباً بعدما حيث تم التسليم للخليفة بالسلطة الدينية وتم تقاسم السلطة السياسية معه من خلال الأمراء الأتراك الذين تملقوا بمؤازمة على الدولة ومن بعدهم دول الترك التي ظهرت تحت جناح الخلافة العباسية، وسر بقاء السلطة اعتقادها ولاء القادة بقناعة منصب الخلافة وأنه لابد أن يكون من قريش لذا كانوا في أحيان عديدة يمزجون خليفة ويولون من نفس البيت، ولم تسقط العلامة إلا بهجوم هولاكو على بغداد عام 656هـ لذا كان سر البقاء الاعتقاد بقديسية هذا المنصب وأنه حاص بقريش. اكتماء القادة الأتراك بالسلطة والتسلط، في ظل بقاء الخليفة. ويؤكد ذلك الثورات التي حدثت في أول دولة بني العباس قادما أناس من قريش أمثال ثورة عبد الرحمن الداخل في الأندلس وثورة الأدارسة في المغرب، وثورة ذو النعمس النكبة وغيرها. فكون الداخل وادريس درجمون للنسب القرشي اتف الناس حولهما وتجهت الثورات، أما الحالة الثانية التي سلم لها الناس فهي دولة الأمويين في الأندلس، واستمرت ثلاثة قرون حتى حاول الأحمرق ابن الحجاب المنصور وراثة السلطة فانمرط. أمر الخلافة وظهرت دول الطوائف.

(281) هذه النتيجة التي يصل إليها ابن خلدون هي نوع من الإيمان بالجبرية، أي أن الأمور تحدث وليس للإنسان اختيار





وأما الخلل الذي يتطرق من جهة المال، فاعلم أن الدولة في أولها تكون كما مر، فيكون خُلُقُ الرفق بالرعايا والقصد في النفقات، والتعفف عن الأموال، فتتجافى عن الإمعان في الجباية، والتعذر والكيس في جمع الأموال وحسبان العمال، ولا داعية حينئذ إلى الإسراف في النفقة، فلا تحتاج الدولة إلى كثرة المال. ثم يحصل الاستيلاء ويعظم، ويستفحل الملك، فيدعو إلى الترف، ويكثر الإنفاق بسببه، فتعظم نفقات السلطان وأهل الدولة على العموم، بل يتعدى ذلك إلى أهل المصر، ويدعو ذلك إلى الزيادة في أعطيات الجند وأرزاق أهل الدولة، ثم يعظم الترف فيكثر الإسراف في النفقات، وينتشر ذلك في الرعية، لأن الناس على دين ملوكها وعوائدها، ويحتاج السلطان إلى ضرب المكوس على أثمان البياعات في الأسواق لإدراج الجباية لما يراه من ترف المدينة الشاهد عليهم بالرفه، ولما يحتاج هو إليه من نفقات سلطانه وأرزاق جنده، ثم تزيد عوائد الترف فلا تقي بها المكوس<sup>(282)</sup>، وتكون الدولة قد استفحلت في الاستطالة والقهر لمن تحت يدها من الرعايا، فتمتد أيديهم إلى جمع المال من أموال الرعايا من مكس أو تجارة أو نقد في بعض الأحوال، بشبهة أو بغير شبهة، ويكون الجند في ذلك المطور قد تجاسر على الدولة بما لحقها من الفشل والهزم في العصبية فتتوقع ذلك منهم، وتداوى بسكينة المعطايا وكثرة الإنفاق فيهم،

فيها، ويرجع وجود هذا الرأي باعتباره أحد المذاهب الإسلامية القديمة في الجبر والاختيار، ويرتبط بمقيدة الإيمان في القضاء والقدر، والحقيقة أن الإنسان صغير في أمور كما أن هناك قضاء يجري بدون إرادته، وهاتين الدائرتين اللتين داخل بعض الصمري اختياره والثانية التي تجري بدون اختياره ولكن الخلاف بسمة كل دائرة وأثرها، وتحليلات ابن خلدون لقيام الدول وسقوطها تعتمد على درجة عالية من الجبرية سواء في ظهور الدعوات المعتمدة على العصبية أو نجاحها أو نظورها أو سقوط الدول، إنها منهجية تحليلية ربما استوعبت المشاهدات التي درسها أو شاهدها ابن خلدون وتحتاج إلى دراسة أخرى عميقة لمعرفة مناسبتها إلى مجتمعاتنا المعاصرة. وهل نحتاج إلى مناهج وتحليلات جديدة لعصرنا؟ (282) بالتحليل العميق لأراء ابن خلدون نرى أنه يرى التوازن بين مناسبة دخل الدولة واستمرارها وإذا قل الدخل عن التزامات الدولة من مصاريف جند وإتباع تبدأ تضعف الدول ثم تتعرض للانحيار ومع الضعف تظهر أزمات الصعف الاقتصادي والفساد الاحتمالي. لذا تتواثر الأسباب الثلاثة الرئيسية لسقوط الدول عند ابن خلدون من قلة الموارد، وضعف العصبية وظهور الفساد، وهذا التحليل يتناسب في أوجه مع مجتمعاتنا المعاصرة في الدول ذات النظم الوريثية أو السلطوية، إلا أن بعض الدول يساهم التغيير عن طريق الانتخاب فيها إلى التغيير الجزئي بدل الانهيار.



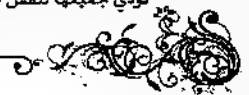


ولا تجد عن ذلك وليجة، ويكون جباة الأموال في الدولة قد عظمت ثروتهم في هذا بكثرة الجباية وكونها بأيديهم وبما اتسع لذلك من جاههم، فيُتوجه إليهم باحتجان الأموال من الجباية، وتُفشو السعاية فيهم بعضهم من بعض للمنافسة والحق، فتعمهم النكبات والمصادرات واحداً واحداً إلى أن تذهب ثروتهم وتتلشى أحوالهم، ويُفقد ما كان للدولة من الأبهة والجمال بهم، وإذا اصطلمت نعمتهم تجاوزتهم الدولة إلى أهل الثروة من الرعايا سواهم<sup>(283)</sup>.

ويكون الوهن في هذا الطور قد لحق الشوكة وضعفت عن الاستطالة والقهر، فتصرف سياسة صاحب الدولة حينئذ إلى إدارة الأمور ببذل المال، ويراه أرهق من السيف لقلة غنائه، فتعظم حاجته إلى الأموال، زيادة على النفقات وأرزاق الجند، ولا يغني فيما يريد. ويعظم الهرم بالدولة ويتجاسر عليها أهل النواحي، والدولة تتحل عراها في كل طور من هذه، إلى أن تُفضي إلى الهلاك وتعرض لاستيلاء الطلاب.

فإن قصدها طالب انتزعها من أيدي القائمين بها، والابقيت وهي تتلاشى إلى أن تضمحل كالذبال في السراج إذا فني زيتة وطفئ. والله مالك الأمور، ومدير الأكوان، لا إله إلا هو.

(283) يحاول ابن خلدون بأسلوب سريع وبطريقته تحليل نتائج الأمور في عرص المساد المالي والإداري وعلاقته بانهيار الدولة، وما ذكره هو نموذج شائع لمجتمع فيه المساد والتنافس وهرص النمود ويمكن عرص وتحليل نماذج عديدة ربما لا تؤدي جميعها لنفس النتيجة إلا أنها تحيل الدولة إلى قرية حربه تجمع بين المساد وعدم الثقة في الواقع.







## 48 في اتساع نطاق الدولة أولاً إلى نهايته ثم تضايقه طوراً بعد طور إلى فناء الدولة واضمحلالها

قد كان تقدم لنا في فصل الخلافة والملك، وهو الثالث من هذه المقدمة، أن كل دولة لها حصة من الممالك والعمالات لا تزيد عليها. واعتبر ذلك بتوزيع عصابة الدولة على حماية أقطارها وجهاتها. فحيث نفذ عددهم فالطرف الذي انتهى عنده هو الثغر، ويحيط بالدولة من سائر جهاتها كالتنطاق، وقد تكون النهاية هي نطاق الدولة الأولى، وقد يكون أوسع منه إذا كان عدد العصابة أوفر من الدولة قبلها. وهكذا كله عندما تكون الدولة في شعار البداوة وخشونة البأس، فإذا استفحل العز والغلب وتوفرت النعم والأرزاق بدور الجبايات، وزخر بحر الترف والحضارة، ونشأت الأجيال على اعتياد ذلك.

لطفت أخلاق الحامية ورقت حواشيهم، وعاد من ذلك إلى نفوسهم هيئات الجبن والكسل بما يمانونه من خنث<sup>(284)</sup> الحضارة المؤدي على الانسلاخ من شعار البأس والرجولية بمفارقة البداوة وخشونتها وبأخذهم العز بالتناول إلى الرياسة والتنازع عليها. فيفضي إلى قتل بعضهم بعضهم، ويكبجهم السلطان عن ذلك بما يؤدي إلى قتل أكابرهم وإهلاك رؤسائهم، فتفقد الأمراء والكبراء، ويكثر التابع والمرؤوس فيفضل ذلك من حد الدولة، ويكسر من شوكتها، ويقع الخلل الأول في الدولة، وهو الذي من جهة الجند والحامية كما تقدم ويساق ذلك السرف في النفقات بما يعترتهم من أبهة العز، وتجاوز الحدود بالبدخ بالمنافاة في المطاعم والملابس، وتشبيد القصور واستجادة السلاح وارتباط الخيول، فيقتصر دخل الدولة حينئذ عن خرجها، ويترك الخلل الثاني في الدولة وهو الذي من جهة المال والجباية. ويحصل العجز والانتقاض بوجود الخللين.

(284) حث حنفاً على وزن تمب إذا كان فيه لين وتكسر (المصباح) نقلاً عن د. واهي ص 714.





وربما تنافس رؤسائهم ، فتنازعوا وعجزوا عن مغالبة المجاورين والمنازعين ومدافعتهم . وربما اعتز أهل الثغور والأطراف بما يحسون من ضعف الدولة وراءهم ، فيصيرون إلى الاستقلال والاستبداد بما في أيديهم من العملات، ويمجز صاحب الدولة عن حملهم على الجادة، فيضيق نطاق الدولة عما كانت انتهت إليه في أولها ، وترجع العناية في تدبيرها بنطاق دونه ، إلى أن يحدث في النطاق الثاني ما حدث في الأول بعينه من العجز والكسل في المصاغة وقلة الأموال والجباية ، فيذهب القائم بالدولة إلى تغيير القوانين التي كانت عليها سياسة الدول من قبل الجند والمال والولايات ليحجر حالها على استقامة بتكافؤ الدخل والخرج والحامية والعاملات وتوزيع الجباية على الأرزاق ، ومقايضة ذلك بأول الدولة في سائر الأحوال والمفاسد مع ذلك متوقعة من كل جهة ، فيحدث في هذا الطور من بعد ما حدث في الأول من قبل . ويعتبر صاحب الدولة ما اعتبره الأول ، ويقايس بالوزان<sup>(285)</sup> الأول أحوالها الثانية ، يروم دفع مفاسد الخلل الذي يتجدد في كل طور ، ويأخذ من كل طرف ، حتى يضيق نطاقها الآخر إلى نطاق دونه كذلك ، ويقع فيه ما وقع في الأول ، فكل واحد من هؤلاء المغيرين للقوانين قبلهم كأنهم منشئون دولة أخرى<sup>(286)</sup> ، ومجددون ملكاً ، حتى تنقرض الدولة ، وتتطاول الأمم حولها إلى التغلب عليها وإنشاء دولة أخرى لهم ، فيقع من ذلك ما قدر الله وقوعه .

واعتبر ذلك في الدولة الإسلامية كيف اتسع نطاقها بالفتوحات والتغلب على

(285) وازنه موازنة ووزناً عادله وقابله وحاذاه (القاموس) نقلاً عن دواقي ص 715 .

(286) تعتمد منهجية ابن خلدون على تحليل سقوط الدول على اضطراب الدخل ، وزيادة الضرائب واشتداد الحضر والانتماء لدى الأفراد ، وكثرة الخلافات والصراعات ، وإن محاولات الرقع لا تستطيع أن تعالج المشاكل والحقيقة أن تحليل ابن خلدون منهجي للدول ، ولكنه يعتبر الحاكم عنصر ثابت رغم عرضه لقصور في ذلك . مع أن التاريخ أثبت أن هناك حكماً جددوا الملك عصوراً عديدة رغم أنهم استلموا الحكم ودولتهم ضعيفة مثل عبد الرحمن الناصر بالأندلس وعبد الملك بن مروان ، و المأمون في دولة بني العباس .





الأمم، ثم تزايد الحامية وتكاثر عددهم بما تخولوه من النعم والأرزاق، إلى أن انقرض أمر بني أمية وغلب بنو العباس. ثم تزايد الترف، ونشأت الحضارة، وطرق الخل، فضاقت النطاق من الأندلس والمغرب بحدوث الدولة الأموية والروانية والعلوية، واقتطعوا ذينك الثغرين عن نطاقها، إلى أن وقع الخلاف بين بني الرشيد، وظهر دعاة العلوية في كل جانب، وتمهدت لهم دول، ثم قتل المتوكل، واستبد الأمراء على الخلفاء وحجروهم، واستقل الولاة بالعمالات<sup>(287)</sup> في الأطراف، وانقطع الخراج منها، وتزايد الترف. وجاء المعتضد فغير قوانين الدولة إلى قانون آخر من السياسة أقطع فيه ولاة الأطراف ما غلبوا عليه، مثل بني سامان وراء النهر، وبني طاهر المراق وخراسان، وبني الصفار السند وفارس، وبني طولون مصر، وبني الأغلب إفريقية<sup>(288)</sup> إلى أن افتقر أمر العرب وغلب العجم<sup>(289)</sup>. وهكذا يتضايق نطاق كل دولة على نسبة نطاقها الأول. ولا يزال طوراً بعد طور إلى أن تنقرض الدولة، واعتبر ذلك في كل دولة عظمت أو صغرت فهكذا سنة الله في الدول، إلى أن يأتي ما قدر الله من الفناء على خلقه. و (كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ).

(287) أي الأقاليم من الأقاليم التي بالأطراف.

(288) متاعمة للهامش السابق حول أثر الحكام من تماقيهم وما تم ذكره من تصرفات المعتضد التي هدعت إلى كسب الولاء وتهدة مطامع الحكام إلا أن ذلك، أدى إلى تجزئي الدولة إلى دويلات، أنظر الحكام الذين قبله كيف جمعوا الملك وحافظوا عليه.

(289) لنادا ذهب ملك العرب، تجمعت عدة عوامل لذلك من بينها قلة عددهم قياساً بغيرهم من الشعوب وميلهم إلى الترف والحضارة، واستنفاء الحكام عنهم خوفاً منهم أو لصعوبة قيامتهم واستبدالهم بالترك والفرس في دولة بني العباس. كل ذلك أدى إلى هذه المشاكل. ومن فقد عصبه الملك ضعف أو تلاشى.





## 49 في حدوث الدولة وتجدها كيف يقع

اعلم أن نشأة الدولة ويدايتها إذا أخذت الدولة المستقرة في الهرم والانتقاص يكون على نوعين: إما بأن يستبد ولاة الأعمال في الدولة بالقاصية عندما يتقلص ظلها عنهم، فتكون لكل واحد منهم دولة يستجدها لقومه وما يستقر في نصابه، يرثه عنه أبناؤه أو مواليه، ويستفحل لهم الملك بالتدرج، وربما يزدحمون على ذلك الملك ويتقارعون عليه، ويتنازعون في الاستئثار به، ويغلب منهم من يكون له فضل قوة على صاحبه، وينتزع ما في يده. كما وقع في دولة بني العباس حين أخذت دولتهم في الهرم، وتقلص ظلها عن القاصية، واستبد بنو سامان بما وراء النهر، وبنو حمدان بالموصل والشام، وبنو طولون بمصر، وكما وقع بالدولة الأموية بالأندلس، وافترق ملكها في الطوائف الذين كانوا ولائها في الأعمال، وانقسمت دولا وملوكا أورثوها من بعدهم من قرابتهم أو مواليتهم. وهذا النوع لا يكون بينهم وبين الدولة المستقرة حرب، لأنهم مستقرون في رياستهم، ولا يطمعون في الاستيلاء على الدولة المستقرة بحرب، وإنما الدولة أدركها الهرم وتقلص ظلها عن القاصية، وعجزت عن الوصول إليها<sup>(290)</sup>.

والنوع الثاني بأن يخرج عن الدولة خارج ممن يجاورها من الأمم والقبائل إما بدعوة يحمل الناس عليها كما أشرنا إليه، أو يكون صاحب شوكة وعصبية كبيراً في قومه قد استفحل أمره فيسمو بهم إلى الملك، وقد حدثوا به أنفسهم بما حصل لهم من الاعتزاز على الدولة المستقرة، وما نزل بها من الهرم. فيتعين له ولقومه والاستيلاء عليها، ويمارسونها بالمطالبة إلى أن يظفروا بها ويزنون أمرها كما يتبين. والله سبحانه وتعالى أعلم.

(290) وفق الدول المعاصرة التي لها حدود معينة وموثقة دولياً تقل الاتصالات من القاصية والأطراف، إلا إذا كانت تلك الجهات لها صفة مستقلة وكانت يوماً ما مستقلة وترى أن الحكم عليها على سبيل التسط فتطلب الانتماء، مثل تقسيم الاتحاد السوفييتي السابق إلى خمسة عشر دولة. مع العلم أن لتلك الدول نوعاً من الاستقلال العرقي والديني ساهم بالتقسيم، وكذلك الاتحاد اليوغسلافي انقسم إلى ستة دول وأما إذا كانت الدول ضعيفة أو البلد يملك ترابطاً بين سكانه وشعوبه فعالب ما تحدث ثورة في نواحيه تمتد إلى وسطه وقد تدعمه قوى خارجية لوجود مصلحة في ذلك



## 50 في أن الدولة المستجدة إنما تستولي على الدولة المستقرة بالمطالبة لا بالمناجزة (291)

قد ذكرنا أن الدول الحادثة المتجددة نوعان. نوع من ولاية الأطراف إذا تقلص ظل الدولة عنهم وانحصر تيارها، وهؤلاء لا يقع منهم مطالبة للدولة في الأكثر كما قدمناه، لأن قصاراهم القنوع بما في أيديهم وهو نهاية قوتهم، والنوع الثاني نوع الدعاة والخوارج على الدولة وهؤلاء لا بد لهم من المطالبة، لأن قوتهم وافية فيها بها، فإن ذلك إنما يكون في نصاب يكون له من العصبية والاعتزاز ما هو كفاء (292) ذلك وواف به. فيقع بينهم وبين الدولة المستقرة حروب سجلات تتكرر وتتصل إلى أن يقع لهم الاستيلاء والظفر بالمطلوب. ولا يحصل لهم في الغالب ظفر بالمناجزة، والسبب في ذلك أن الظفر في الحروب إنما يقع كما قدمناه بأمر نفسانية وهمية، وإن كان العدد والسلاح وصدق القتال كفيلا به، لكنه قاصر مع تلك الأمور الوهمية كما مر. ولذلك كان الخداع من أنفع ما يستعمل في الحرب وأكثر ما يقع الظفر به، وفي الحديث: «الحرب خدعة».

والدولة المستقرة قد صيرت العوائد المألوفة طاعتها ضرورية واجبة كما تقدم في غير موضع. فتكثر بذلك العوائق لصاحب الدولة المستجدة، ويكسر من هم أتباعه وأهل شوكته. وإن كان الأقربون من بطانته على بصيرة في طاعته وموازرتة، إلا أن الآخرين أكثر، وقد داخلهم الفشل بتلك العقائد في التسليم للدولة المستقرة، فيحصل بعض الفتور منهم ولا يكاد صاحب الدولة المستجدة يقاوم صاحب الدولة المستقرة. فيرجع إلى الصبر والمطالبة، حتى يتضح هرم الدولة المستقرة، فتضمحل عقائد التسليم لها من قومه، وتتبعث منهم الهمم لصديق المطالبة معه، فيقع الظفر والاستيلاء.

(291) الساحرة الحرب المفتوحة، والمطالبة شبيهة بحرب الاستنزاف والاستفادة من الأحداث لأخذ مناطق من الدول

شيئا مشيئاً

(292) الكفاءة بمعنى الكفاءة والكفو أي الكافي وهو استخدام نادر (أنظر د. وافي ص 718).





وأيضاً فالدولة المستقرة كثيرة الرزق بما استحکم لهم من الملك، وتوسع من النعيم واللذات، واختصوا به دون غيرهم من أموال الجباية، فيكثر عندهم ارتباط الخيول واستجادة الأسلحة، وتعظم فيهم الأبهة الملكية، ويفيض العطاء بينهم من ملوكهم اختياراً واضطراً، فيُرهبون بذلك كله عدوهم.

وأهل الدولة المستجدة بمعزل عن ذلك، لما هم فيه من البداوة وأحوال الفقر والخصاصة (التي يُفقد معها الاستعداد من ذلك) فيسبق إلى قلوبهم أوهام الرعب بما ييلفهم من أحوال الدولة المستقرة (وكثرة استعدادها)، ويحجمون عن قتالهم من أجل ذلك فيصير أمرهم إلى المطاولة حتى تأخذ المستقرة مأخذها من الهرم، ويستحكم الخلل فيها في العصبية والجباية، فينتهز حينئذ صاحب الدولة المستجدة فرصته في الاستيلاء عليها بعد حين منذ المطالبة. سنة الله في عباده.

وأيضاً فأهل الدولة المستجدة كلهم مباينون للدولة المستقرة بأنسابهم وعوائدهم وفي سائر مناحيهم، ثم هم مفاخرون لهم ومنابدون بما وقع من هذه المطالبة وبطمعهم في الاستيلاء عليها، فتتمكن المباحدة بين أهل الدولة سرا وجهراً، ولا يصل إلى أهل الدولة المستجدة خبر عن أهل الدولة المستقرة يصيبون منه غرة باطناً وظاهراً، لانقطاع المداخلة بين الدولتين، فيقيمون على المطالبة وهم في إحجام، وينكفون عن المناجزة حتى يأذن الله بزوال الدولة المستقرة، وفناء عمرها، ووفور الخلل في جميع جهاتها، ويتضح لأهل الدولة المستجدة مع الأيام ما كان يخفى منها، ومن هرمها وتلاشيها، وقد عظمت قوتهم بما اقتطعوه من أعمالها ونقصوه من أطرافها، فتنبعث همهم بدا واحدة للمناجزة، ويذهب ما كان يفت في عزائمهم من التوهّمات، وتنتهي المطاولة إلى حدها، ويقع الاستيلاء آخرأً بالمعاجلة.





واعتبر ذلك في دولة بني العباس حين ظهورها، حين قام الشيعة<sup>(293)</sup> بخراسان بعد انعقاد الدعوة واجتماعهم على المطالبة عشر سنين أو تزيد، وحينئذ تم لهم الظفر واستولوا على الدولة الأموية.

وكذا القبيديون أقام داعيتهم بالمغرب أبو عبد الله الشيعي ببني كتامة من قبائل البربر عشر سنين ويزيد يطاول بنى الأغلب بإفريقية حتى ظفر بهم، واستولوا على المغرب كله. وسموا إلى ملك مصر، فمكثوا ثلاثين سنة أو نحوها في طلبها يجهزون إليها العساكر والأساطيل في كل وقت ويجيء المدد لمداومتهم براً وبحراً من بغداد والشام، وملكوا الإسكندرية والفيوم والصعيد، وتخطت دعوتهم من هنالك إلى الحجاز وأقيمت بالحرمين، ثم نازل قائدهم جوهر الكاتب بمساكره مدينة مصر واستولى عليها، واقتلع دولة بني طنج من أصولها، واختط القاهرة، فجاء الخليفة بعد المعز لدين الله، فنزلها لستين سنة أو نحوها منذ استيلائهم على الإسكندرية.

وكذا التتر من بعدهم خرجوا من المفازة عام سبع عشرة وستمئة فلم يتم لهم الاستيلاء<sup>(294)</sup> إلا بعد أربعين سنة.

وكذا أهل المغرب خرج به المرابطون من لتونة على ملوكه من مغراوة، فطاولوهم سنين ثم استولوا عليه. ثم خرج الموحدون بدعوتهم على لتونة فمكثوا نحواً من ثلاثين سنة يحاربونهم حتى استولوا على كرسيمهم بمراكش.

فهكذا حال الدول المستجدة مع المستقرة في المطالبة والمطاولة. سنة الله في عباده، ولن تجد لسنة الله تبديلاً.

(293) يستخدم ابن خلدون مفهوم الشيعة بمتهمه السياسي وهم المناصريون لآل البيت وكان يشمل في ذلك العصر ذرية علي ابن أبي طالب، وذرية العباس ابن عبد المطلب. وليس له علاقة بالمفهوم الحالي للشيعة الذي أصبح يدل على

فرقة دينية مستقلة من الناحية الدينية والاجتماعية والسياسية

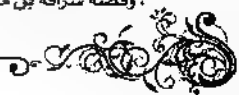
(294) يقصد به الاستيلاء على بغداد سنة 656م





ولا يُعارض ذلك بما وقع في الفتوحات الإسلامية وكيف كان استيلاؤهم على فارس والروم لثلاث أو أربع من وفاة النبي - صلى الله عليه وسلم -، واعلم أن ذلك إنما كان معجزة من معجزات نبينا - صلى الله عليه وسلم -، سرها استماتة المسلمين في جهاد عدوهم استبصارا بالإيمان، وما أوقع الله في قلوب عدوهم من الرعب والتخاذل، فكان ذلك كله خارقاً للعادة المقررة في مطاولة الدول المستجدة للمستقرة، وإذا كان ذلك خارقاً فهو من معجزات نبينا، صلوات الله عليه<sup>(295)</sup>، المتعارف ظهورها في الملة الإسلامية. والمعجزات لا يقاس عليها الأمور العادية، ولا يُعترض بها. والله سبحانه وتعالى أعلم، وبه التوفيق.

(295) جاءت الأحاديث عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه ستفتح فارس والروم، وهذا مصداق لكلامه وأنه معجزة . وقصة سرافة بن مالك يوم الهجرة ووعده رسول الله صلى الله عليه وسلم بسوازي كسرى وتاجه معروفة في ذلك.







## 51 في وفور العمران آخر الدولة وما يقع فيها من كثرة الموتان والمجاعات

اعلم أنه قد تقرر لك فيما سلف أن الدولة في أول أمرها لا بد لها من الرفق في ملكتها والاعتدال في إيالتها، إما من الدين إن كانت الدعوة دينية، أو من المكارمة والمعاسنة التي تقتضيها البداوة الطبيعية للدول<sup>(296)</sup>، وإذا كانت الملكة رفيقة محسنة انبسطت آمال الرعايا، وانتشطوا للعمران وأسبابه فتوفر، ويكثر التنازل. وإذا كان ذلك كله بالتدرج فإنما يظهر أثره بعد جيل أو جيلين في الأقل. وفي انقضاء الجيلين تشرف الدولة على نهاية عمرها الطبيعي. فيكون حينئذ العمران في غاية الوفور والنماء. ولا تقولن إنه قد مرَّ لك أن أواخر الدولة يكون فيها الإجحاف بالرعايا وسوء الملكة، وذلك صحيح، ولا يعارض ما قلناه، لأن الإجحاف وإن حدث حينئذ وقلت الجبايات فإنما يظهر أثره في تناقص العمران بعد حين، من أجل التدرج في الأمور الطبيعية. ثم إن المجاعات والموتان تكثر عند ذلك في أواخر الدول. والسبب فيه:

أما المجاعات فلقبض الناس أيديهم عن الفلاح في الأكثر، بسبب ما يقع في آخر الدولة من العدوان في الأموال والجبايات<sup>(297)</sup>، أو الفتنة الواقعة في انتقاص الرعايا وكثرة الخوارج لهزم الدولة، فيقل احتكاك الزرع غالباً<sup>(298)</sup>، وليس

(296) حتى لو لم يكن التوزيع دينياً أو سيطرة البداوة فإن طبيعة الحكم في أولها تكون فيها ليونة ويساطة. ويرجع ذلك إلى تذكر الناس وضمهم قبل الحكم. وقريهم من الرعية ثم تتبدل الأحوال وينتعب الرضا، وتزيد الحاجات والصرائب تبدأ أعمال الشق على الرعية.

(297) لا زال هذا العامل سبب مباشر في انصراف العديد من ممتهني الزراعة عنها في دول العالم الثالث، سواء كانت جبايات مباشرة أو غير مباشرة مثل رفع أسعار الوقود أو الضرائب المختلفة أو عدم الحماية لهذه المنتجات مما جعل دول تملك أراضي وأنهاراً تسفود قوتها الضروري.

(298) الابتكار المقصود فيه في هذا الموضع الحفظ والتخزين لأن هناك محاصيل تحتاج إلى حفظ بعد موسم حصادها ليقتات منها طوال العام فإذا زادت الضرائب تقل الزراعة ومحصولها وحفظها.





صلاح الزرع وثمرته بمستمر الوجود، ولا على وتيرة واحدة، فطبيعة العالم في كثرة الأمطار وقلتها مختلفة، والمطر يقوي ويضعف ويقل ويكثر، والزرع والثمار والضرع على نسبه. إلا أن الناس واثقون في أقوالهم بالاحتكار. فإذا فقد الاحتكار عظم توقع الناس للمجاعات، فقلا الزرع، وعجز عنه أولو الخصاصة فهلكوا، وكان<sup>(299)</sup> بعض السنوات، والاحتكار مفقود، فشمّل الناس الجوع.

وأما كثرة الموتان فلها أسباب من كثرة المجاعات كما ذكرناه، أو كثرة الفتن لاختلال الدولة فيكثر الهرج والقتل، أو وقوع الوباء. وسببه في الغالب فساد الهواء بكثرة العمران لكثرة ما يخالطه من العفن والرطوبات الفاسدة. وإذا فسد الهواء وهو غذاء الروح الحيواني وملابسه دائماً فيسرى الفساد إلى مزاجه. فإن كان الفساد قويا وقع المرض في الرئة<sup>(300)</sup>. وهذه هي الطواعين وأمراضها مخصوصة بالرئة. وإن كان الفساد دون القوي والكثير فيكثر العفن ويتضاعف، فتكثر الحميات في الأمزجة وتمرض الأبدان وتهلك وسبب كثرة العفن والرطوبات الفاسدة في هذا كله كثرة العمران ووفوره آخر الدولة، لما كان في أوائلها من حسن الملكة ورفقها وقلة المنغم، وهو ظاهر. ولهذا تبين في موضعه من الحكمة أن تخلل الخلاء والقفر بين العمران ضروري، ليكون تموج الهواء يذهب بما يحصل في الهواء من الفساد والعفن بمخالطة الحيوانات، ويأتي بالهواء الصحيح، ولهذا أيضا فإن الموتان يكون في المدن الموفورة العمران أكثر من غيرها بكثير<sup>(301)</sup>، كمصر بالمشرق وفاس بالمغرب والله يقدر ما يشاء.

(299) كان هنا بمعنى حصل "د. وافي ص 723".

(300) تساهم آراء ابن خلدون هذه في توثيق تطور أسباب المرض وأنواعه التي كانت منتشرة سابقاً، وقد عاصر ابن خلدون في بداية شبابه وعمره 19 عاماً الطاعون الكبير الذي قضى على معظم عائلته ومنهم والده وأخوه الأكبر ومعظم أهل زمانه وأثر ذلك بشخصه وتأمله للأمر بشكل كبير.

(301) استطاع الطب الحديث علاج العديد من الأمراض المستوطنة التي تقتل آلاف الناس بأوقات قليلة كالطاعون والجدي والملاريا وغيرها مما صاعق سكان البشرية إلا أنه ظهرت أو تطورت أمراض بدأت تؤثر على صحة الناس ربما تساهم في قتل أعداد كبيرة منهم خاصة الأمراض التي تمتثل عن طريق الهواء وهناك من رأى أن هذا من حكمة الله في توازن هذا الكون.





## 52 في أن العمران البشري لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره

اعلم أنه تقدم لنا في غير موضع أن الاجتماع للبشر ضروري، وهو معنى العمران الذي نتكلم فيه، وأنه لا بد لهم في الاجتماع من وازع حاكم يرجعون إليه. وحكمه فيهم: تارة يكون مستنداً إلى شرع منزل من عند الله يوجب انقيادهم إليه إيمانهم بالثواب والعقاب عليه الذي جاء به مبلّغه، وتارة إلى سياسة عقلية يوجب انقيادهم إليها ما يتوقمونه من ثواب ذلك الحاكم بعد معرفته بمصالحهم. فالأولى يحصل نفعها في الدنيا والآخرة لعلم الشارع بالمصالح في العاقبة، ولمراعاته نجاة العباد في الآخرة، والثانية إنما يحصل نفعها في الدنيا فقط<sup>(302)</sup>.

وما تسمعه من «السياسة المدنية»<sup>(303)</sup>، فليس من هذا الباب، وإنما معناه عند الحكماء ما يجب أن يكون عليه كل واحد من أهل ذلك المجتمع في نفسه وخلقه حتى يستغنوا عن الحكام رأساً؛ ويسمون المجتمع الذي يحصل فيه ما يسمى من ذلك «بالمدينة الفاضلة»، والقوانين المراعاة في ذلك «بالسياسة المدنية» وليس مرادهم السياسة التي يُحمل عليها أهل الاجتماع بالمصالح العامة، فإن هذه غير تلك. وهذه المدينة الفاضلة عندهم نادرة أو بعيدة الوقوع، وإنما يتكلمون عليها على جهة الفرض والتقدير<sup>(304)</sup>.

ثم إن السياسة العقلية التي قد منها تكون على وجهين. أحدهما يراعى

(302) يؤصل ابن خلدون مفهوم السياسة الواقعية وليست المثالية وهو بذلك يخرج نفعه من فئة الملائسة والمنظرين المثاليين أو علماء الشريعة الذين يتحدثون عما يجب فعله من سياسة شرعية من آداب أو أحكام وما هي حكمهم إلى المدرسة الواقعية التي تسعى إلى معالجة الواقع كما هو بآثر عامل ديني أو دنيوي، وعلى هذا الأصل تدور المدارس والنظريات السياسية الحديثة في عرض وتحليل جدلية السلطة والأمة والشعب بأوجهها المختلفة (303) عبارة «السياسة المدنية». عنوان كتاب للفارابي في السياسة. انظر الفارابي، كتاب السياسة المدنية. تحقيق موري النجار، بيروت، 1964. ويوجد القارئ نظرة شاملة حديثة حول للجوانب السياسية للفلسفة في الإسلام. انظر الشاذلي، ج 2، ص 111.

(304) مثل المدينة الفاضلة لأفلاطون، وكتابات ابن رشد عن المدينة الفاضلة وغيرهما من المثاليين الذين تجتمع في أرائهم التجريد وعدم الواقعية.





فيها المصالح على العموم ومصالح السلطان في استقامة ملكه على الخصوص. وهذه كانت سياسة الفرس وهي على جهة الحكمة. وقد أغنانا الله تعالى عنها في الملة ولعهد الخلافة، لأن الأحكام الشرعية مغنية عنها في المصالح العامة والخاصة والآداب، وأحكام الملك مندرجة فيها. الوجه الثاني أن يراعى فيها مصلحة السلطان وكيف يستقيم له الملك مع القهر والاستطالة، وتكون المصالح العامة في هذه تبعاً. وهذه السياسة التي يحمل عليها أهل الاجتماع التي لسائر الملوك في العالم من مسلم<sup>(305)</sup> وكافر: إلا أن ملوك المسلمين يجرون منها على ما تقتضيه الشريعة الإسلامية بحسب جهدهم، فقوانينها إذا مجتمعة من أحكام شرعية، وآداب خلقية، وقوانين في الاجتماع طبيعية، وأشياء من مراعاة الشوكة والعصبية ضرورية، والاقتداء فيها بالشرع أولاً، ثم الحكماء في آدابهم والملوك في سيرهم<sup>(306)</sup>.

(305) لكل ملك أو سلطان أولويات في تثبيت حكمه والمحافظة عليه وآلية كيف يعامل شعبه، يجمع ذلك من مصادر عدة تبدأ من قناعاته وظروف دولته وديارته وقدراته الاقتصادية وطبيعة شعبه وعصبته بين قومه وظروفه الخارجية تجتمع كل هذه لتصاغ في عقله، وما يراه حسناً وذو أولوية في أعماله.

(306) يذكر ابن خلدون نموذجاً للسياسة التي تراعى الشرع من خلال رسالة كتبها طاهر بن الحسين لابنه عبد الله عندما ولاه المأمون الرقة حيث تشمل على آداب وتعليمات مهمة منها:

فإن الله سبحانه قد أحسن إليك وأوجب الرفقة عليك بمن استعراك أمرهم من عياده وأزرك العبد فيهم والقيام بحقه وحدوده عليهم والذب عنهم واليدفع عن حريمهم ومنصبهم والحقن لدمائهم والأمن لسريهم وإدخال الراحة عليهم ومؤازرك بما فرض عليك وموقفك عليه وسأنتك عنه ومثيبك عليه بما قدمت وأخرت. فحرق لذلك فهمك وعقلك وبصرك ولا يشغلك عنه شاغل وإنه رأس أمرك وملاك شأنك وأول ما يوقفك الله عز وجل به لرشدك عليه. وليكن أول ما تلزم به نمسك وتنسب إليه هملك المواظبة على ما فرض الله عز وجل عليك من الصلوات الخمس والجماعة عليها بالناس قبلك. وتوقمها على سنتها وعليك بالاعتقاد في الأمور كلها فليس شيء أبين نقماً ولا أخص أمناً ولا أجمع فضلاً منه. والقصد داعية إلى الرشد والارشاد دليل على التوفيق والتوفيق قلل إلى السعادة وقوام الدين والسنن الهادية بالاعتقاد فآثره في دنياك كلها ولا تهتم أحدًا من الناس فيما توليه من عملك قبل أن تكشف أمره فإن ليقام التهم بالبراء والظنون السيئة بهم أثم إنهم. فاجعل من شأنك حسن الظن بأصحابك وإطرد عنك سوء الظن بهم وأرفضه فيهم يعنيك ذلك على استطاعتهم ورياضتهم.

واعلم أنك تجد بحسن الظن قوة وراحة وتكتفي به ما أحببت كفايته من أمورك وتنعويه الناس إلى محبتك والاستقامة في الأمور كلها ولا يمنحك حسن الظن بأصحابك والرفقة برعيتك أن تستعمل المصلحة والبحث عن أمورك والمباشرة لأمور الأولياء وحيلولة الرعية والنظر في حوائجهم وحمل مؤوناتهم أثر عندك مما سوى ذلك فإنه أقوم للدين وأخيا للسنة واسلك بمن نسوسه وترعاه نهج الدين وطريقه الأهدى. وأقم حدود الله تعالى في أصحاب الجرائم على قدر منازيلهم وما استحقوه ولا تعطل ذلك ولا تهانون به ولا تؤخر عقوبة أهل العقوبة فإن في تقييدك في ذلك ما يقصد عليك حسن ظنك. وأمر عن أمرك في ذلك بالسنن المعروفة وجانب البدع والشبهات يسلم لك دينك ويتم لك مروءتك.





وإذا عاهدت عهداً فأوف به وإذا وعدت الخير فأتجزه - وأقبل الحسنة وانطع بها . وأغضض عن عيب كل ذي عيب من رعيتهك . واشدد لسانك عن قول الكذب والازور . وابغض أهل التهمة فإن أول فساد أمورك هي عاجلها وأجلها تضريب الكذب والجرأة على الكذب لأن الكذب رأس المآثم والزور والتمهية خاتمها .

ودع عنك شره نفسك ولكن ذخائرَكَ وكُنُوزَكَ التي تدخر وتكفر بهر والتقوى واستصلاح الرعية وعمارة بلادهم والتشدد لأمرهم والحفص لحمايتهم والإخافة لمهلوفهم .

واعلم أن الأموال إذا اكتنزيت واخترت في الخزائن لا تقم . وإذا كانت في صلاح الرعية وإعطاء حقوقهم وكف الأذى عنهم نمت وزكّت وصلحت بها العامة وترتبت بها الولاية وطالب بها الزمان واعتقد فيها المزم والمنفعة . فليكن كنز خزانك تضريق الأموال في عمارة الإسلام وأمله . ووفر منه على أولياء أمير المؤمنين قبلك حقوقهم وأوف رعيتهك من ذلك حصصهم ولهم ما يصلح أمورهم ومعاشرهم . فإنك إذا فعلت ذلك هرت النعمة عليك . واستوجبك المزيد من الله تعالى وكنت بذلك على جباية خراجك وجمع أموال رعيتهك وعملك أقدر . وكان الجميع لما شملهم من مدلك واحسانك أسس لطاعتك . وطب نفساً بكل ما أردت وأجهد نفسك فيما حمنت لك في هذا الباب ولهم حقه فيه وإنما يبقى من المال ما أنفق في سبيل الله وفي سبيل حقه . وأعرف للشاكرين حقه وأتيهم عليه . ولهاك أن تتسبك الدنيا وغرورها حول الأخيرة فتتهاون بها بحق عليك .

ولا تحقرن دنيا . ولا تماثلن حاسدا . ولا ترحمن فاجرا . ولا تصلن كفورا . ولا تدامنن عدوا . ولا تصدقن نماما . ولا تأمنن شدارا . ولا توالين فاسقا . ولا تتبعن غاوي . ولا تحمدن مرانثيا . ولا تحقرن إنسانا . ولا تردن سائلا فقيرا . ولا تحسنن باطلا . ولا تلاحطن مضحكا . ولا تغلقن وعدا . ولا تزهون فخرنا . ولا تظهرن غضبا . ولا تباينن رجاء . ولا تمشين مريحا . ولا تزكين سفهيا . ولا تفرطن في طلب الآخرة . ولا ترفعن للنام عينا . ولا تفضن عن ظالم رمية منه أو معاباة . ولا تطعن ثواب الآخرة في الدنيا .

وليس شيء أسرع فساداً مما استقبلت فيه أمر رعيتهك من الشح . واعلم أنك إذا كنت حريصا كنت كثير الأخذ قليل العطية وإذا كنت كذلك لم يستقم أمرك إلا قليلا فإن رعيتهك إنما تمعد على محبتك بالكف عن أموالهم وترك الجور عليهم . وانظر هذا الخراج الذي استقامت عليه الرعية وجعله الله للإسلام عزا ورفعة ولأمله توسعة ومنعة ولندوه كبتا وغيظا ولأهل الكفر من مباديهم ذلا وصفوا . فوزع بين أصحابه بالحق والمنل والتسوية والميوم . ولا تدفن شيئا منه عن شريف لشرفه . ولا عن غني لفناه ولا عن كاتب لك ولا عن أحد من خاصتك ولا حاشيتك . ولا تأخذن منه فوق الاحتمال له . ولا تكلف أمرا فيه شطط . واحمل الناس كلهم على أمر الحق فإن ذلك أجمع لألفتهم . وألزم لرضاء العامة .

واعلم أنك جعلت بولايتك حازنا وحافظا وإعيا . وإنما سمي أهل عملك رعيتهك لأنك راعيهم وقيمهم . فعذ منهم ما أعطوك من عفوهم ونفذه في قوام أمرهم وصلاتهم وتقويم أودهم . واستعمل عليهم أولي الرأي والتدبير والتجربة والخبرة بالعلم والعدل بالسياسة والمناف . ووسع عليهم في الرزق فإن ذلك من الحقوق اللازمة لك فيما تقلت وأسند إليك فلا يشغلك عنه شاغل ولا يصرفك عنه صارف . فإنك متى آثرتة وقضت فيه بالواجب استغيت به زيادة النعمة من ربك وحسن الأعدوة في عملك واستجرت به المحبة من رعيتهك وأعنت على الصلاح فدرت الخيرات ببلك وفشت العمارة بفاحيتك وظهر الغضب في كورك .

وابظر أحرار الناس وذوي الفضل منهم ممن بلوت صفاء طبيعتهم وشهدت مودتهم لك ومظاهرتهم بالنصح والمحافظة على أمرك فاستخلصهم وأحسن إليهم . وتماهد أهل البيوتات ممن قد دخلت عليهم الحاجة واحتمل مؤونتهم وأصلح حالهم حتى لا يجدوا لخلتهم منافرا . وأفرد تفمك بالنظر في أمور الفقراء والمساكين ومن لا يندر على رفع مظلمته إليك . والمحتقر الذي لا علم له يطلب حقه فضل عنه أحق مسائلة ووكيل بأستائه أهل الصلاح في رعيتهك ومهرم برمح حوائجهم وحلائهم إليك لتتظر فيما يصلح الله به أمرهم . وتماهد ذوي اليأس وتماهدهم وأواملهم واحمل لهم أرقا من بيت المال إقتداء بأمر المؤمنين أعزه الله تعالى في العطف عليهم والصلة لهم ليصلح الله بذلك عيشهم ويرزقك به بركة وريادة . وأجر للأضرار من بيت المال وقدم حملة القرآن منهم والحافظين لأكثره في الجراية على غيرهم .





## في أمر الفاطمي وما يذهب إليه الناس في شأنه وكشف

53 انقطاع عنه ذلك

اعلم أن المشهور بين الكافة من أهل الإسلام على ممر الإعصار، أنه لا بد في آخر الزمان من ظهور رجل من أهل البيت يؤيد الدين، ويظهر العدل، ويتبعه المسلمون، يستولي على الممالك الإسلامية، ويسمى بالمهدي. وبعد خروج الدجال وما بعده من اشراط الساعة الثابتة في الصحيح على أثره، وأن عسى يظهر من بعده فيقتل المسيح الدجال، أو ينزل معه فيساعده على قتله. ويأتى بالمهدي في صلاته. ويحتجون في هذا الشأن بأحاديث خرجها الأئمة، وتكلم فيها المنكرون لذلك، وربما عرضوها ببعض الأخبار. وللمتصوفة المتأخرين في أمر الفاطمي طريق أخرى، ونوع من الاستدلال، وربما يعتمدون في ذلك على الكشف الذي هو أصل طرائفهم. والحق الذي ينبغي أن يتقرر لديك أنه لا تتم دعوة من الدين والملك إلا بوجود شوكة عصبية تظهره وتدافع عنه من يدفعه حتى يتم أمر الله فيه. وقد قررنا ذلك من قبل بالبراهين القطعية التي أريناك هناك (307).

وانصب لمرضى المسلمين دوراً تأويهم وقواماً يرفقون بهم وأفشاء يمالجون أسقامهم وأسقمهم بشهواتهم ما لم يود ذلك إلى سرف في بيت المال.

واعلم أن الناس إذا أعطوا حقوقهم وأفضل أمنهم لم يرضهم ذلك ولم تطلب أنفسهم دون رفع حوائجهم إلى ولائهم طمعاً في نيل الزيادة وفصل الزحف بهم. وربما يهرم المتصفح لأمور الناس لكثرة ما يرد عليه ويشتغل ذكره وفكره منها ما يناله به من مأزوة ومشقة. وليس من يرغب في العمل ويصرف معاسن أموره في العاجل وقضل ثواب الأجل كالذي يستقل ما يقره من الله تعالى وتلتصم به رحمته.

وأكثر الإنس للناس عليك وأرهم وجهك وسكن لهم حواسك ولخضس لهم جفاحك وأظهر لهم بشرك.

ولا تمنن على رعيته ولا غيرهم بمعروف توثبه إليهم. ولا تقبل من أحد إلا الوفاء والاستقامة والعمى في أمور المسلمين ولا تضمن المعروف إلا على ذلك. "انظر ابن خلدون ص 727"

(307) يذكر ابن خلدون وأخيرني شيخنا المتيقن بقرينة في مثل هذا، وهو أنه مسح في حجة في رياض العباد. وهو مدعي الشيع أبي مدين في جبل تلمسان المطلق عليها. رجلاً من أهل البيت من سكان كبرلاء. كان متوَعاً معظماً كثير التلميذ والحادم. قال وكان الرجال من موطنه ينتقونه بالنفقات في أكثر البلدان. قال وتأكدت الصحبة بيننا في ذلك الطريق فاكشف لي أمرهم. وأنهم إنما جاءوا من موطنهم بكبرلاء لطلب هذا الأمر وانتحال دعوة الفاطمي بالمغرب فلما عين دولة بني مرين ويوسف بن يعقوب يومئذ منازل لتلمسلن ، قال لأصحابه: ارجعوا فقد أزيى بنا الغلط، وليس





وقد كانت بالمغرب لهذه العصور القريبة نزعة من الدعاة إلى الحق والقيام بالسنة، وإنما ينزع منهم في بعض الأحيان الواحد فالواحد إلى إقامة السنة وتغيير المنكر ويعتني بذلك ويكثر تابعه وأكثر ما يُغنون بإصلاح السابلة لما أن أكثر فساد الأعراب فيها، لما قدمناه من طبيعة معاشهم، فيأخذون في تغيير المنكر بما استطاعوا. إلا أن الصبغة الدينية فيهم لا تستحكم لما أن توبة العرب ورجوعهم إلى الدين إنما يقصدون بها الإقصار عن الفارة والنهب، لا يعقلون في توبتهم واقبالهم إلى مناحي الديانة غير ذلك، لأنها المعصية التي كانوا عليها قبل المقربة، ومنها توبتهم، فتجد تابع ذلك المنتحل للدعوة القائم بزعمه بالسنة غير متعمقين في فروع الاقتداء والإتباع، إنما دينهم الإعراض عن النهب والبغي وإفساد السابلة، ثم الإقبال على الدنيا والمعاش بأقصى جهدهم، وشتان بين طلب هذا الأمر في صلاح الخلق وبين طلب الدنيا، فاتفقهما ممتنع، ولا تستحكم لهم صبغة في الدين، ولا يكمل لهم نزوع عن الباطل على الجملة، ولا يكثر<sup>(308)</sup>. ويختلف حال صاحب الدعوة معهم في استحكام دينه وولايته في نفسه دون تابعة، فإذا هلك انحل أمرهم وتلاشت عصبيتهم.

وقد ظهر أناس بهذه الدعوة يشبهون بمثل ذلك، ويلبسون فيها وينتحلون اسم السنة وليسوا عليها إلا الأقل، فلا يتم لهم ولا لمن بعدهم شيء من أمرهم<sup>(309)</sup>.

هذا الوقت وقتنا، ويدل هذا القول من هذا الرجل على أنه مستبصر في أن الأمر لا يتم إلا بالصيغة المكافئة لأمل الوقت. فلما علم أنه غريب في ذلك الوطن ولا شوكة له وأن عصبية بني مرين لذلك العهد لا يقاومها أحد من أهل المغرب واستكان ورجع إلى الحق وأقصر عن مطالعته. وبقي عليه أن يستيقن أن عصبية الفوطم وقريش أجمع قد ذهبت، لا سيما في المغرب، إلا أن التعصب لشأنه لم يتركه لهذا القول (انظر المقدمة ص 735).

(308) ابن خلدون من علماء الشريعة الذين سبوا أبقارها لذا يميز بدقة بين أنواع التدين والإقبال على الله. وإن كان الإقبال على الدنيا ليس عيباً اليوم كما يراه ابن خلدون في عصره.

(309) تحدث ابن خلدون عن قصص لأناس قاموا دعاء في المغرب لنشر السنة. ثم تبهم أناس ينشدهم بهم.

(المقدمة ص 761)





## 54 في حديثان الدول والأمم وفيه الكلام عن الملاحم والكشف

عن مسمى الجفر

اعلم أن من خواص النفوس البشرية التشوف إلى عواقب أمورهم، وعلم ما يحدث لهم من حياة وموت وخير وشر، سيما الحوادث العامة كمعرفة ما بقي من الدنيا، ومعرفة مدد الدول أو تفاوتها. والتطلع إلى هذا طبيعة للبشر مجبولون عليها. ولذلك نجد الكثير من الناس يتشوقون إلى الوقوف على ذلك في المنام. والأخبار من الكهان لمن قصدهم يمثل ذلك من الملوك والسوقة معروفة. ولقد نجد في المدن صنفاً من الناس ينتحلون المعاش من ذلك لعلمهم بحرص الناس عليه، فينتصبون لهم في الطرقات والدكاكين يتعرضون لمن يسألهم عنه، فتغدو عليهم وتروح نسوان المدينة وصبيانها وكثير من ضعفاء العقول، يستكشفون عواقب أمرهم في الكسب والجاه والمعاش والمعاشرة والعداوة وأمثال ذلك، ما بين خط في الرمل ويسمونه المنجم، وطرق بالحصى والحبوب ويسمونه الحاسب، ونظير في المرايا والمياه ويسمونه ضارب المنديل. وهو من المنكرات الفاشية في الأمصار، لما تقرر في الشريعة من ذم ذلك، وأن البشر محجوبون عن الغيب إلا من أطلعه الله عليه من عنده في نوم أو ولاية<sup>(310)</sup>.

وأكثر ما يعتني بذلك ويتطلع إليه الأمراء والملوك في آماذ دولتهم. ولذلك انصرفت العناية من أهل العلم إليه. وكل أمة من الأمم يوجد لهم كلام من كاهن أو منجم أو ولي في مثل ذلك من ملك يرتقبونه أو دولة يحدثون أنفسهم بها، وما يحدث لهم من الحرب والملاحم، ومدة بقاء الدولة، وعدد الملوك فيها، والتعرض لأسمائهم ويسمى مثل ذلك الحديثان.

(310) مده أحد ميلانين الدراسات الاجتماعية في المجتمع. وقد اهتم بهذه المواضيع من الناحية الشرعية. ولكن الدراسات الاجتماعية فيها قليلة رغم أنها لها أثر عميقة على الأفراد والمجتمع.







وكان في العرب الكهان والعرافون يرجعون إليهم في ذلك، وقد أخبروا بما سيكون للعرب من الملك والدولة، كما وقع لشق وسطيح في تأويل رؤيا ربعة بن نصر من ملوك اليمن أخبرهم بملك الحبشة بلادهم ثم رجوعها إليهم ثم ظهور الملك والدولة للعرب من بعد ذلك. وكذا تأويل سطيح لرؤيا المؤيدان حين بعث إليه كسرى بها مع عبد المسيح، وأخبرهم بظهور دولة العرب وقد يستند الجيل (في ذلك) إلى خبر الأنبياء إن كان لمهدهم، كما وقع لبني إسرائيل، فإن أنبياءهم المتعاقبين فيهم كانوا يخبرونهم بمثله عندما يعنونهم في السؤال عنه.

وأما في الدولة الإسلامية فوقع منه كثير فنيما يرجع إلى بقاء الدنيا ومدتها على العموم، وفيما يرجع إلى الدولة وأعمارها على الخصوص. وكان المعتمد في ذلك في صدر الإسلام آثار منقولة عن الصحابة، وخصوصا مسلمة بني إسرائيل، مثل كعب الأحبار ووهب بن منبه وأمثالهما. وربما اقتبسوا بعض ذلك من ظواهر مأثورة وتأويلات محتملة.

ووقع لجعفر وأمثاله من أهل البيت كثير من ذلك، مستندهم فيه، والله أعلم، الكشف بما كانوا عليه من الولاية، وإذا كان مثله لا ينكر من غيرهم من الأولياء في ذويهم وأعقابهم، وقد قال - صلى الله عليه وسلم - : « إن فيكم محدثين »، فهم أولى الناس بهذه الرتب الشريفة والكرامات الموهوبة، وأما بعد صدر الملة، وحين علق الناس على العلوم والاصطلاحات، وترجمت كتب الحكماء إلى اللسان العربي، فأكثر معتمدهم في ذلك كلام المنجمين في الملك والدول وسائر الأمور العامة من القرانات وفي المواليد والمسائل وسائر الأمور الخاصة من الطوالع لها، وهي شكل الفلك عند حدوثها. فلنذكر الآن ما وقع لأهل الأثر في ذلك ثم نرجع لكلا المنجمين.





أما المنجمون فيستندون في حدثان الدول إلى الأحكام النجومية. أما في الأمور العامة مثل الملك والدول فمن القرائن، وخصوصاً بين العلويين، وذلك أن العلويين زحل والمشتري يقتربان في كل عشرين سنة مرة، ثم يعود القران إلى برج آخر في تلك المثلثة من التثليث الأيمن ثم بعده إلى آخر كذلك. وقد كان يعقوب بن إسحاق الكندي وضع في القرائن الكائنة في الملة كتاباً سماه الشيعة بالجفر، باسم كتابهم المنسوب إلى جعفر الصادق وذكر فيه فيما يقال حدثان دولة بني العباس (311).

حكى المؤرخون لأخبار بغداد أنه كان أيام المقتدر وراق ذكي يعرف بالدنياي، يبيل الأوراق ويكتب فيها بخط عتيق يرمز فيه بحروف من أسماء أهل الدولة، ويشير بها إلى ما يعرف ميلهم إليه من أحوال الرفعة والجهاء كأنهم ملاحم، ويحصل على ما يريد منهم من الدنيا (312).

(311) الجمر ما كتب من الأمور المحدثه وهو نسبة لجعفر الصادق أحد أئمة الإسلام ومن أهل البيت يراه البعض من الأئمة المهملين.

(312) ذكر ابن خلدون رأي أهل الأثر ورأي المنجمين في الأحوال وقراءة المستقبل وشواهد قديمة على ما قيل في ذلك وحيل أهلها ولأنها أمور ظنية وتقضي إلى ظن وليست من صلب التحليل الاجتماعي والتاريخي في المقدمة ثم تجاوزها. وقد استطرد ابن خلدون بالتفصيل عن قصص المنجمين في دولة الفرس والدولة العباسية وبلاد المغرب وريمك ذلك بحركة الكواكب والنجوم وقد معطها ويشكك في مصادر الباقي.





## الفصل الرابع

فجئ البلدان والأمصار وسائر الممران

وما يهوض فجئ بذلك

من الجوار والحدود والحدود

4







## 1 في أن الدول أقدم من المدن والأمصار وأنها إنما توجد ثانية

عن الملك

وبيانه: أن البناء واختطاط المنازل إنما هو من منازع الحضارة التي يدعو إليها الترف والدعة كما قدمناه، وذلك متأخر عن البداوة ومنازعها، وأيضا فالمدن والأمصار ذات هياكل وأجرام عظيمة وبناء كبير، وهي موضوعة للعموم لا للخصوص، فتحتاج إلى اجتماع الأيدي وكثرة التعاون، وليست من الأمور الضرورية للناس التي تعم بها البلوى حتى يكون نزوعهم إليها اضطراراً، بل لا بد من إكراههم على ذلك، وسوقهم إليه مضطهدين بعضا الملك أو مرغبين في الثواب والأجر الذي لا يفي بكثرته إلا الملك والدولة. فلا بد في تمصير الأمصار واختطاط المدن من الدولة والملك. (313)

ثم إذا بنيت المدينة وكمل تشييدها بحسب نظر من شيدها، وبما اقتضته الأحوال السماوية والأرضية فيها<sup>(314)</sup>، فعمر الدولة حينئذ عمر لها؛ فإن كان عمر الدولة قصيراً وقف الحال فيها عند انتهاء الدولة وتراجع عمرانها وخربت، وإن كان أمد الدولة طويلاً ومدتها منفسحة فلا تزال المصانع فيها تشاد، والمنازل الرحبية تكثر وتتعدد، ونطاق الأسواق يتعاقد وينفسح، إلى أن تتسع الخطة، وتبعد المسافة، وينفسح ذرع المساحة، كما وقع ببغداد وأمثالها<sup>(315)</sup>.

(313) دخلت عوامل أخرى في مجال عمارة المدن وهو المربود الاقتصادي للعمارة من استثمار سكني وصناعي وشعبي، مما جعل متغيرات الأعمال ولسعة ومتعددة، مع ملاحظة ما تنبأه الدول من سياسات في الاقتصاد ومدى تنوع الاستثمارات وفتحها.

(314) لدى ابن خلدون اعتقاداً نلاحظ إشارات له في العديد من المواضيع، وهو أن الكواكب والنجوم لها علاقة في التأثير بالكون وسماته والإيمان بحياته.

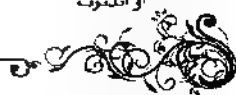
(315) يذكر ابن خلدون نقلاً عن ابن الخطيب أن عدد الحمامات في بغداد بلغ في عهد المأمون خمسة وستين ألف حمام ولم تكن مدينة واحدة يجمعها سور واحد، وكذلك حال القيروان وقرطبة والقاهرة (أنظر المقدمة ص780).





وأما بعد انقراض الدولة المشيئة للمدينة: فإما أن يكون لضواحي تلك المدينة وما قاربها من الجبال والبساتط مادة تقيدها العمران دائماً، فيكون ذلك حافظاً لوجودها، ويستمر عمرها بعد الدولة كما تراه بفاس وبجاية من المغرب، ويعراق العجم من المشرق الموجود لها العمران من الجبال، لأن أهل البداوة إذا انتهت أحوالهم إلى غاياتها من الرفة، والكسب، تدعو إلى الدعة والسكون الذي في طبيعة البشر، فينزلون المدن والأمصار ويتأهلون، وأما إذا لم يكن لتلك المدينة المؤسسة مادة تقيدها العمران بترادف الساكن من بدوها، فيكون انقراض الدولة خرقاً لسياجها، فيزول حفظها، ويتناقص عمرانها شيئاً فشيئاً إلى أن يبدع ساكنها وتخرّب، كما وقع بمصر وبغداد والكوفة بالمشرق<sup>(316)</sup>، والقيروان والمهدية وقلعة بني حماد بالمغرب، وأمثالها فتفهمه، وربما ينزل المدينة بعد انقراض مخططيها الأولين ملك آخر ودولة ثانية، يتخذها قراراً وكرسياً يستغنى بها عن اختطاط مدينة ينزلها، فتحفظ تلك الدولة سياجها وتتزايد مبانيها ومصانعها بتزايد أحوال الدولة الثانية وترفها، وتستجد بعمرانها عمراً آخر كما وقع بفاس والقاهرة لهذا العهد. والله سبحانه وتعالى أعلم به التوفيق.

(316) سحاول ابن خلدون أن يحلل أسباب اندثار بعض المدن باعتبار أن عمارة المدن هي انعكاس الحال الدول وبقاتها وكان ابن خلدون يشبه المدن بالكائن الحي من العمارة والنمو والهرم والاضمحلال، ويمكن أن يربط ذلك في دور السلطة السياسي ودورها في عمارة المدن إضافة إلى البعد الاقتصادي المؤثر في بقاءها، كما أن لكل مدينة عامل بقاء لها مثل الماء، أو دور سياسي أو وجودها على مفترق طرق أو مركز للجيش وغيرها. وإذا ذهب هذا العامل أو ضعف سمعت المدينة أو اندثرت





## 2 في أن الملك يدعو إلى نزول الأمصار

وذلك أن القبائل والعصائب إذا حصل لهم الملك اضطروا للاستيلاء على الأمصار الآخرين، أحدهما: ما يدعو إليه الملك من الدعة والراحة وحط الأثقال واستكمال ما كان ناقصاً من أمور العمران في البدو، والثاني: دفع ما يتوقع على الملك من أمر النازعين والمشاغبيين، لأن المصر الذي يكون في نواحيهم ربما يكون ملجأ لمن يروم منازلهم والخروج عليهم وانتزاع ذلك الملك الذي سموا إليه من أيديهم، فيمتصم بذلك المصر ويغالبهم، ومغالبة المصر على نهاية من الصموية والمشقة، والمصر يقوم مقام العساكر المتعددة لما فيه من الامتناع ونكاية الحرب من وراء الجدران من غير حاجة إلى كثير عدد ولا عظيم شوكة لأن الشوكة والعصاية إنما احتيج إليهما في الحرب للثبات، لما يقع من بعد كربة القوم بعضهم على بعض عند الجولة، وثبات هؤلاء بالجدران، فلا يضطرون إلى كبير عصابة ولا عدد. فيكون حال هذا الحصن ومن يمتصم به من المنازعين مما يفت في عضد الأمة التي تروم الاستيلاء ويخضد شوكة استيلائها، فإذا كانت بين أحيائهم أمصار انتظموها في استيلائهم، للأمن من مثل هذا الانخرام. وإن لم يكن هناك مصر استحدثوه ضرورة لتكميل عمرانهم أولاً وحط أثقالهم، وليكون ثانياً شجاً في حلق من يروم العزة والامتناع عليهم من طوائفهم وعصائبهم، فتعين أن الملك يدعو إلى نزول الأمصار والاستيلاء عليها. والله سبحانه وتعالى أعلم، وبه التوفيق لا رب سواه.





### 3 في أن المدن العظيمة والهيكل المرتفعة إنما يُشيدنها الملك الكثير

قد قدمنا ذلك في آثار الدولة من المباني وغيرها، وأنها تكون على نسبتها، وذلك أن تشييد المدن إنما يحصل باجتماع الفعلة وكثرتهم وتعاونهم، فإذا كانت الدولة عظيمة متسعة الممالك حُشِرَ الفعلة من أقطارها، وجمعت أيديهم على عملها. وربما استعين في ذلك في أكثر الأمر بالهندام<sup>(317)</sup> الذي يضاعف القوى والقدر في حمل أثقال البناء لعجز القوة البشرية وضعفها عن ذلك، كالمحال<sup>(318)</sup> وغيره. وربما يتوهم كثير من الناس إذا نظر إلى آثار الأقدمين ومصانمهم العظيمة، مثل إيوان كسرى، وأهرام مصر، وحنايا المعلقة وشرشال بالمغرب، أنها كانت بقدرتهم متفرقين أو مجتمعين، فيتخيل لهم أجساماً تناسب ذلك أعظم من هذه بكثير في طولها وقدرها لتناسب بينها وبين القدر التي صدرت تلك المباني عنها، ويفُتَل عن شأن الهندام والمحال، وما اقتضته في ذلك الصناعة الهندسية.

وكثير من المتغلبين في البلاد يماين في شأن البناء واستعمال الحيل في نقل الأجرام عند أهل الدولة المعتنين بذلك من العجم ما يشهد له بما قلناه عياناً، وأكثر آثار الأقدمين لهذا العهد تسميها العامة عادية نسبة إلى قوم عاد لتوهمهم أن مباني عاد ومصانمهم إنما عظمت لعظم أجسامهم وتضاعف قُدرهم، وليس كذلك، فقد نجد آثاراً كثيرة من آثار الذين تعرف مقادير أجسامهم من الأمم وهي في مثل ذلك العظم أو أعظم، كإيوان كسرى، ومباني العبيديين من الشيعة بإفريقية، والصنهاجيين وأثرهم باد إلى اليوم في صومعة

(317) يطلق الهندام على حسن التنظيم والإصلاح والإدارة، وما تشمله مع العدد والآلات والأجهزة التي يستعان بها

(د. وافي ص 782).

(318) المحال. الخشبة التي يستقر عليها البنائون في أثناء عملهم ويسميها العامة السقالة (د. وافي ص 782)





قلعة بني حماد، وكذلك بناء الأغالبة في جامع القيروان، وبناء الموحدين في رباط الفتح، ورباط السلطان أبي سعيد لعهد أربعين سنة في المنصورة بإزاء تلمسان، وكذلك الحنايا التي جلب إليها أهل قرطاجنة الماء في القناة الراكبة عليها مائلة أيضاً لهذا العهد، وغير ذلك من المباني والهياكل التي نقلت إلينا أخبار أهلها قريباً وبعيداً، وتيقناً أنهم لم يكونوا يهراق في مقادير أجسامهم، وإنما هذا رأي ولع به القصاص عن قوم عاد وثمود والعمالقة. ونجد بيوت ثمود في الحجر منحوتة إلى هذا العهد. وقد ثبت في الحديث الصحيح أنها بيوتهم يمر بها الراكب الحجازي أكثر السنين وسيشاهدونها لا تزيد في جوها ومساحتها وسمكها على المتماهد وإنهم ليبالغون فيما يعتقدون من ذلك<sup>(319)</sup>. فأتار الدولة على نسبة قوتها في أصلها. والله يخلق ما يشاء ويحكم ما يريد.

(319) عرص ابن خلدون روايت إسنافية هدفها تأكيد أن العامل الرئيس ليس تفرق الجسم أو القوة إنما العوامل التي سبق ذكرها (انظر المقدمة ص 784).





#### 4 في أن الهياكل العظيمة جداً لا تستقل ببنائها الدولة الواحدة

والسبب في ذلك ما ذكرناه من حاجة البناء إلى التعاون ومضاعفة القُدر البشرية، وقد تكون المباني في عظمها أكثر من القُدر مفردة أو مضاعفة بالهندام كما قلناه فيحتاج إلى معاودة قُدر أخرى مثلها في أزمنة متعاقبة إلى أن تتم، فيبتدئ الأول منهم بالبناء ويعقبه الثاني والثالث. وكل واحد منهم قد استكمل شأنه في حشر الفعلة وجمع الأيدي حتى يتم القصد من ذلك ويكمل ويكون ماثلاً للعيان، يظنه من يراه من الآخرين أنه بناء دولة واحدة.

وانظر في ذلك ما نقله المؤرخون في بناء سد مأرب وأن الذي بناه سبأ بن يشجب، وساق إليه سبعمين وادياً، وعاقه الموت عن إتمامه فأتته ملوك حمير من بعده. ومثل هذا ما نقل في بناء قرطاجنة وقتاتها الراكبة على الحنايا العادية. وأكثر المباني العظيمة في الغالب هذا شأنها، ويشهد لذلك أن المباني العظيمة لعهدنا نجد الملك الواحد يشرع في اختطاطها وتأسيسها، فإذا لم يتبع أثره من بعده من الملوك في إتمامها بقيت بحالها ولم يكمل القصد فيها.

ويشهد ذلك أيضاً أنا نجد آثاراً كثيرة من المباني العظيمة تعجز الدول عن هدمها وتخريبها، مع أن الهدم أيسر من البناء بكثير، لأن الهدم رجوع إلى الأصل الذي هو العدم، والبناء على خلاف الأصل، فإذا وجدنا بناء تضعف قوتنا البشرية عن هدمه مع سهولة الهدم، علمنا أن القدرة التي أسسته مضرة القوة، وأنها ليست أثر دولة واحدة. وهذا مثل ما وقع للعرب في إيوان كسرى لما اعتزم الرشيد على هدمه وبعث إلى يحيى بن خالد وهو في محبسه يستشيريه في ذلك، فقال: يا أمير المؤمنين لا تفعل وأتركه ماثلاً، يُستدل به على عظم ملك آبائك الذين سلبوا الملك لأهل ذلك الهيكل، فاتهمه في النصيحة، وقال أخذته





النعرة للعجم، والله لأصرعنه، وشرع في هدمه وجمع الأيدي عليه، واتخذ له القنوس وحماه بالنار، وصب عليه الخل، حتى إذا أدركه العجز بعد ذلك كله وخاف الفضيحة، بعث إلى يحيى يستشيرَه ثانياً في التجافي عن الهدم فقال : يا أمير المؤمنين لا تفعل واستمر على ذلك؛ ثلثا يقال عجز أمير المؤمنين وملك العرب عن هدم مصنع من مصانع العجم. فعرفها الرشيد وأقصر عن هدمه (\*).

وكذلك اتفق للمأمون في هدم الأهرام التي بمصر وجمع القعلة لهدمها فلم يحل بطائل، وشرعوا في نقبه. فانتهوا إلى جوبين الحائط الظاهر وما بعده من الحيطان، وهناك كان منتهى هدمهم، وهو إلى اليوم فيما يقال منفذ ظاهر. ويزعم الزاعمون أنه وجد ركازاً بين تلك الحيطان<sup>(320)</sup>. والله أعلم.

(\*) أقصر بمعنى عجز (القاموس)

(320) ما طنه ابن خلدون زعماً بوجود ركائز وذخائر تحت الأهرامات أصبح حقيقة مع الكشف الجديدة حول الأهرامات. ويلاحظ أن الأهرامات من أكثر المباني التي خلفها الأقدمون قوة وهندسة وإزالة الخلاف فيمن بناها وكيف بناها وأسماً. وكل يوم تزيد هذه الخلافات وتعمد الروايات. والحقيقة أن ما ذكره ابن خلدون في هذا المصل من أن الهياكل العظمية لا تستقل ببنائها دولة. هذا على الأغلب وهناك مشيدات لقامتها دولة واحدة وإن طال عمر الممران.





## 5 فيما تجب مراعاته في أوضاع المدن وما يحدث إذا غفل عن تلك المراحة

اعلم أن المدن قرار يتخذ<sup>(321)</sup> الأمم عند حصول الغاية المطلوبة من الترف ودواعيه، فتؤثر الدعة والسكون، وتتوجه إلى اتخاذ المنازل للقرار. ولما كان ذلك للقرار والمأوى، وجب أن يراعى فيه دفع المضار بالحماية من طوارقها، وجلب المنافع، وتسهيل المرافق لها.

فأما الحماية من المضار فيراعى لها أن يدار على منازلها جميعاً سياج الأسوار وأن يكون وضع ذلك في متمنّع من الأمكنة، إما على هضبة متوعدة من الجبل، وإما باستدارة بحر أو نهر بها حتى لا يوصل إليها إلا بعد العبور على جسر أو قنطرة، فيصعب منالها على العدو، ويتضاعف امتناعها وحصنها<sup>(322)</sup>. ومما يراعى في ذلك للحماية من الآفات السماوية طيب الهواء للسلامة من الأمراض، فإن الهواء إذا كان راكداً خبيثاً، أو مجاوراً للمياه الفاسدة أو منافع متعفنة أو مروج خبيثة أسرع إليه العفن من مجاورته، فأسرع المرض للحيوان الكائن فيه لا محالة وهذا مشاهد.

والمدن التي لم يراع فيها طيب الهواء كثيرة الأمراض في الغالب. وقد اشتهر بذلك في قطر المغرب بلد قابس من بلاد الجريد بإفريقية، فلا يكاد ساكنها أو طارقها يخلص من حمى العفن بوجه. والذي يكشف لك الحق في ذلك أن هذه الأهوية العفنة أكثر مما يهيتها لتعفين الأجسام وأمراض الحميات وكودها، فإذا تخللتها الريح وتفشيت وذهبت بها يمينا وشمالاً خف شأن العفن والمرض البادي منها للحيوانات. والبلد إذا كان كثير الساكن وكثرت حركات أهله فيتموج

(321) الأصوب قرار تتخذه. وأقيمت كما جاءت بالأصل.

(322) ما يحدده ابن خلدون هنا هو نمط المدينة في المصور الوسطى. وهي المدينة الدولة التي تحمي نفسها بموامل طيبية أو أسوار تبني. ويكون فيها شبه اكتفاء ذاتي من حاجاتها.



الهواء ضرورة وتحدث الريح المتخللة للهواء الراكد، ويكون ذلك معيناً له على الحركة والتموج . وإذا خف الساكن لم يجد الهواء معيناً على حركته وتموجه، وبقي ساكناً راكداً وعظم عفته وكثر ضرره.

وأما جلب المنافع والمرافق للبلد فيراعى فيه أمور، منها الماء بأن يكون البلد على نهر أو بإزائها عيون عذبة ثرة فإن وجود الماء قريباً من البلد يسهل على الساكن حاجة الماء وهي ضرورة، فيكون لهم في وجوده مرفقة عظيمة عامة. ومما يراعى من المرافق في المدن طيب المراعى لسائمتهم، إذ صاحب كل قرار لا بد من دواجن الحيوان للنتاج والضرع والركوب، ولا بد لها من المرعى، فإذا كان قريباً طيباً كان ذلك أرفق بحالهم، لما يمانون من المشقة في بعمه، ومما يراعى أيضاً المزارع، فإن الزروع هي الأقوات، فإذا كانت مزارع البلد بالقرب منها كان ذلك أسهل في اتخاذه وأقرب في تحصيله. ومن ذلك الشجر للحطب والبناء، فإن الحطب مما تعم البلوى في اتخاذه لوقود النيران للاصطلاء والطبخ، والخشب أيضاً ضروري لسقفهم وكثير مما يستعمل فيه الخشب من ضرورياتهم، وقد يراعى أيضاً قربها من البحر لتسهيل الحاجات القاصية من البلاد النائية، إلا أن ذلك ليس بمثابة الأول<sup>(323)</sup>.

هذه كلها متفاوتة بتفاوت الحاجات، وما تدعو إليه ضرورة الساكن وقد يكون الواضع غافلاً عن حسن الاختيار الطبيعي أو إنما يراعى ما هو أهم على نفسه وقومه، ولا يذكر حاجة غيرهم، كما فعله العرب لأول الإسلام في المدن التي اختطوها بالعراق وإفريقية، فإنهم لم يراعوا فيها الماء ولا المزارع ولا الحطب ولا مراعى السائمة من ذوات الظلف ولا غير ذلك. كالقيروان والكوفة والبصرة

(323) هيام المدن أو الاماكن المسكونة يكون لسبب داعي لعماسية. وما يذكره ابن خلدون هنا من مواصفات للمدن هي التماذج الأكثر أثراً في مدن العصور الوسطى. حيث أن توافر الماء أو قرب وجوده أهم عوامل اختيار المدن وسموها وتطورها. ومن هذا العصر دخلت عوامل أخرى من اختيار المدن مثل قربها من البحر أو بالقرب من مناطق صناعية أو تقاطع طرق عديدة فالتقنيات الحديثة غيرت المعايير الآن إلا أن وجود الماء أو إمكانية توفيره لازال عاملاً رئيسياً في اختيار أماكن المدن ونموها





وأمثالها<sup>(324)</sup>، ولهذا كانت أقرب إلى الخراب لما لم ترع فيها الأمور الطبيعية.

(فصل) ومما يراعى في البلاد الساحلية التي على البحر أن تكون في جبل، أو تكون بين أمة من الأمم موفرة العدد تكون صريخاً للمدينة متى طرقتها طارق من العدو. والسبب في ذلك أن المدينة إذا كانت حاضرة البحر، ولم يكن بساحتها عمران للقبائل أهل العصبية، ولا موضعها متوعر من الجبل كانت في غرة للبيات، وسهل طروقها في الأساطيل البحرية على عدوها وتحيفه لها، لما يامن من وجود الصريخ لها، وأن الحضر المتعودين للدعة قد صاروا عيالاً وخرجوا عن حكم المقاتلة<sup>(325)</sup>، وهذه كالإسكندرية من المشرق وطرابلس من المغرب وبونة وسلا، ومتى كانت القبائل والعصائب متوطنين بقرىها بحيث يبلغهم الصريخ والنفير، وكانت متوعرة المسالك من يرومها باختطاطها في هضاب الجبال وعلى أسمنتها، كان لها بذلك منعة من العدو ويشسوا من طروقها، لما يكابدونه من وعرها، وما يتوقعونه من إجابة صريخها، كما في سبتة وبجاية وبلد القل على صفرها، فافهم ذلك واعتبره في اختصاص الإسكندرية باسم الثغر من لدن الدول العباسية، مع أن الدعوة من ورائها ببرقة وإفريقية، وإنما اعتبر في ذلك المخافة المتوقعة فيها من البحر لسهولة وضعها. ولذلك - والله أعلم - كان طروق العدو للإسكندرية وطرابلس في الملة مرات متعددة. والله تعالى أعلم.

(324) اختار المسلمون الكوفة والبصرة في عهد الخليفة الراشد عمر بن الخطاب وقد روعي في اختيارهما أمور سياسية وعسكرية، وهي أن تكون غربي النهر حتى لا يكون بينهما وبين باقي بلاد الجزيرة العربية نهر أو بحر هند العاجية لنصرة أو ترابح، والقيروان اختاروها لتكون بعيدة عن السواحل من غزو الروم وبعيدة عن قبائل العرب في وسط الصحاري فهو قعها مناسب للهدف الذي احتيرت له في زمانه. واليوم أصبحت البصرة ميماء كبيراً لتغير العالم من الاهتمام بالبحار وتنقلاته، حيث أنها أصبحت الميناء الوحيد لتتمس العراق الحديث على العالم، وصعب وضع الكوفة، وتبصرت إلا من بعض الممرات الدينية للشعب، أما القيروان فلا زالت مدينة تحمل عبئ التاريخ. وصارمة الأعباء وساطة الأحوال

(325) يرى ابن خلدون أن الإنسان يحمي نفسه لكن إذا ركن إلى سكن المدينة فإنه تضعف قوته، يفقد هذه الصفة ويعطيتها لميره وهذه حقيقة واضحة لأنه يتنازل عن هذا العمل مقابل حصوه لسلطة الدولة وما تعطيه إياه من أمان وما يدفعه من رسوم وضرائب لهذه الدولة وتقرّب هذه النظرية من نظريات هوبز في السلطة التي تعتمد على العقد الاجتماعي بين السلطة والأفراد (أنظر الموسوعة الملية ص 563)





## 6 في المساجد والبيوت العظيمة في العالم

اعلم أن الله سبحانه وتعالى فضل من الأرض بقاعاً اختصها بتشريفه، وجعلها مواطن لعبادته، يضاعف فيها الثواب، وينمي بها الأجور، وأخبرنا بذلك على أنسن رسله وأنبيائه لطفاً بعباده وتسهيلاً لطرق السعادة لهم.

وكانت المساجد الثلاثة هي أفضل بقاع الأرض حسبما ثبت في الصحيحين وهي مكة والمدينة وبيت المقدس.

أما البيت الحرام الذي بمكة فهو بيت إبراهيم صلوات الله وسلامه عليه، أمره الله ببنائه وأن يؤذن في الناس بالحج إليه، فبناه هو وابنه إسماعيل كما نصه القرآن، قام بما أمره الله فيه، وسكن إسماعيل به مع هاجر ومن نزل معهم من جرهم إلى أن قبضهما الله ودفنا بالحجر منه.

وبيت المقدس بناه داود وسليمان عليهما السلام. أمرهما الله ببناء مسجده ونصب هياكله، ودفن كثير من الأنبياء من ولد إسحق عليه السلام حواليه. والمدينة مهاجر نبينا محمد، صلوات الله وسلامه عليه، أمره الله تعالى بالهجرة إليها وإقامة دين الإسلام بها، فبنى مسجده الحرام بها، وكان ملجده الشريف في تربتها.

فهذه المساجد الثلاثة قرة عين المسلمين، ومهوى أقدستهم، وعظمة دينهم وفي الآثار من فضلها ومضاعفة الثواب في مجاورتها والصلاة فيها كثير معروف. فلنشر إلى شيء من الخبر عن أولية هذه المساجد الثلاثة وكيف تدرجت أحوالها إلى أن كمل ظهورها في العالم.

وكان من شأن إبراهيم عليه السلام وشأن زوجته سارة وغيرها من هاجر ما هو معروف، وأوحى الله إليه أن يترك ابنه إسماعيل وأمه هاجر بالفلاة،





فوضعهما في مكان البيت وسار عنهما، وكيف جعل الله لهما من اللطف في نبع ماء زمزم ومرور الرفقة من جرهم بهما<sup>(326)</sup>، حتى احتملوهما وسكنوا إليهما، ونزلوا معهما حوالي زمزم كما عرف في موضعه. فأتخذ إسماعيل بموضع الكعبة بيتاً يأوي إليه، وأدار عليه سياجاً من الدوم وجعله زرباً لغنمه. وجاء إبراهيم صلوات الله عليه مراراً لزيارته من الشام أمر في آخرها ببناء الكعبة مكان ذلك الزرب. فبناه واستعان فيه بابنه إسماعيل ودعا الناس على حجه، وبقي إسماعيل ساكناً به. ولما قبضت أمه هاجر. وقام بنوه بعده بأمر البيت مع أخوالهم من جرهم، ثم العماليق من بعدهم، واستمر الحال على ذلك، والناس يهرعون إليها من كل أفق من جميع أهل الخليقة. ثم كثروا ولد إسماعيل وانتشروا وتشعبوا إلى كنانة، ثم كنانة إلى قريش وغيرهم، وساءت ولاية خزاعة فغلبتهم قريش على أمره وأخرجوهم من البيت<sup>(327)</sup>.

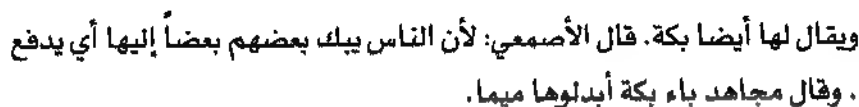
وتشريف الله لهذا البيت وعنايته به أكثر من أن يحاط به. وكفى من ذلك أن جعله مهبطاً للوحي والملائكة ومكاناً للعبادة وفرض شعائر الحج ومناسكه، وأوجب لحرمة من سائر نواحيه من حقوق التعظيم والحق ما لم يوجب لغيره، فمنع كل من خالف دين الإسلام من دخول ذلك الحرم، وأوجب على داخله أن يتجرد من المخيط إلا إزاراً يستتره، وحسب العائذ به والراعي في مسارحه من مواقع الآفات، فلا يرام فيه خائف ولا يصاد له وحش ولا يحتطب له شجر. هذا شأن مكة وخبرها وتسمى أم القرى، وتسمى الكعبة لعلوها من اسم الكعب،

(326) قبائل جرهم قبائل يمنية قحطانية هاجرت من اليمن ومرت بمكة فرأت طيور تطير وعرفت أن هناك ماء، وكانوا يبحثون عنه فزلزلوا عند هاجر. والتي اشترطت عليهم أن الماء لها ووافقوا على ذلك. ثم تروح بني الله إسماعيل منهم فاجب ما عرف بالعرب المستعمرية أو العرب العدنانية. ويقول النسابة أن ديرة إسماعيل اثنا عشر بطناً بقي بعضهم في مكة أو قريباً منها مثل قريش وهديل وتفرق الباقي بعيداً عنها مثل قبائل هوازن. وتميم وغيرهما.

(327) ذكر ابن خلدون شيئاً من تاريخ البيوت الثلاثة بشكل متصل ومن حكمها قبل الإسلام وبعده (انظر ص 790)







وقد كانت الأمم منذ عهد الجاهلية تعظمه، والملوك تبعث إليه بالأموال والذخائر مثل كسرى وغيره. وقصة الأسياف وغزالي الذهب اللذين وجدهما عبد المطلب حين احتضر زمزم معروفة.

وأما بيت المقدس وهو المسجد الأقصى فكان أول أمره أيام الصابئة موضع الزهرة وكانوا يقربون إليه الزيت فيما يقربونه يصبونه على الصخرة التي هناك. ثم دثر ذلك الهيكل.

وبقي الأمر كذلك إلى أن جاء الإسلام وحضر عمر لفتح بيت المقدس، وسأل عن الصخرة فأرى مكانها وقد علاها الزبل والتراب، فكشف عنها وبني عليها مسجداً عن طريق البداوة، وعظم من شأنه ما أذن الله من تعظيمه، وما سبق من أم الكتاب في فضله حسبما ثبت.

ثم احتفل الوليد بن عبد الملك في تشييد مسجده على سبيل مساجد الإسلام بما شاء الله من الاحتفال. كما فعل في المسجد الحرام وفي مسجد النبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة وفي مسجد دمشق وكانت العرب تسمية بلاط الوليد، وألزم ملك الروم أن يبعث الفعلة والمال لبناء هذه المساجد، وأن ينمقوها بالفسيفساء، فأطاع لذلك وتم بناؤها على ما اقترحه.

وأما المدينة، وهي المسماة بيثرب، فهي من بناء يثرب بن مهلائل من العمالقة وملكها بنو إسرائيل من أيديهم فيما ملكوه من أرض الحجاز، ثم جاؤهم بنو قيلة من غسان وغلّبوهم عليها وعلى حصونها.

ثم أمر النبي صلى الله عليه وسلم بالهجرة إليها لما سبق من غناية الله بها، فهاجر إليها ومعه أبو بكر وتبعه أصحاب ونزل بها وبني مسجده وبيوته في





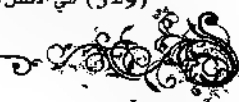
الموضع الذي كان الله قد أعد له لذلك وشرفه في سابق أزله. وأواه أبناء قبلة ونصروه، ولذلك سمو الأنصار. وتمت كلمة الإسلام من المدينة حتى علت على الكلمات، وغلب على قومه وفتح مكة وملكها، وظن الأنصار أنه يتحول عنهم إلى بلده فأهمهم ذلك، فخطبهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وأخبرهم أنه غير متحول، حتى إذا قبض صلى الله عليه وسلم كان ملحده الشريف بها وجاء في فضلها من الأحاديث الصحيحة ما لا يخفاء به<sup>(328)</sup>.

فانظر كيف تدرجت الفضيلة في هذه المساجد المعظمة لما سبق من عناية الله لها، تفهم سر الله في الكون وتدرجه على ترتيب محكم في أمور الدين والدنيا.

وأما غير هذه المساجد الثلاثة فلا نعلمه في الأرض. وقد كانت للأمم في القديم معابد<sup>(329)</sup> يعظمونها على جهة الديانة بزعمهم، منها بيوت النار للفرس، وهياكل يونان، وبيوت العرب بالحجاز التي أمر النبي صلى الله عليه وسلم بهدمها في غزواته.

(328) جاء في الحديث أن الصلاة في المسجد الحرام بمكة عن مائة ألف صلاة والصلاة في مسجد الرسول صلى الله عليه وسلم بالمدينة عن ألف صلاة والصلاة بالمسجد الأقصى عن خمسمائة صلاة، والفصل يعني مصاعفة الأجر والثواب.

(329) هي الأصمل مساجد وهو خطأ من سبق الحديث.





## 7 في أن المدن والأمصار بإفريقية والمغرب قليلة

والسبب في ذلك أن هذه الأقطار كانت للبربر منذ آلاف من السنين قبل الإسلام، وكان عمرانها كله بدوياً، ولم تستمر فيهم الحضارة حتى تستكمل أحوالها<sup>(330)</sup>. والدول التي ملكتهم من الإفرنجة والعرب لم يطل أمد ملكهم فيهم حتى ترسخ الحضارة منها. فلم تزل عوائد البداوة وشؤونها، فكانوا إليها أقرب، فلم تكثر مبانيهم، وأيضاً فالصنائع بعيدة عن البربر، لأنهم أعرق في البداوة والصنائع من توابع الحضارة، وإنما تتم المباني بها، فلا بد من الحذق في تعلمها. فلما لم يكن للبربر انتحال لها لم يكن لهم تشوف إلى المباني فضلاً عن المدن وأيضاً فهم أهل عصبية وأنساب، لا يخلو عن ذلك جمع منهم، والأنساب والعصبية اجنح إلى البدو<sup>(331)</sup>. وإنما يدعو إلى المدن الدعة والسكون ويصير ساكنها عيالاً على حاميتها، فتجد أهل البدو لذلك يستنكفون عن سكنى المدينة أو الإقامة بها، ولا يدعو إلى ذلك إلا الترف والغنى، وقليل ما هو في الناس.

فلذلك كان عمران إفريقية والمغرب كله أو أكثره بدوياً أهل خيام وظلوعن وقياطن وكثن في الجبال، وكان عمران بلاد العجم كله أو أكثره قرى وأمصاراً

(330) يرى ابن خلدون أن للحضارة دورة حتى ترسخ، فهي تحتاج إلى مقومات من ملك دولة متحصنة، واستقرار، ونمو المباني والمصانع، وهذا ينشأ على أحد مناهج ابن خلدون هي قراءة الواقع من خلال التحليل التكاملي والمثالي للمقومات. وقد استخدم هذا الأسلوب كمنهج متواصل المراحل مثل تحليله التحول من البداوة للحضرة (331) هذا المفهوم العميق لتحليل البداوة مهم جداً للعصبية والامتياز بالأنساب من صلب أمور التفرقة بين البدو والحضر اليوم حيث احتسب الثقل والترحال من معظم قبائل البداوة والتي كانت أهم ملامح الفرق بينهم وبين الحضر، وأصبحت القبائل البدوية مستوطنة في محملها وأصبح أهم معيار يميز البدو عن الحضر، هو العصبية القبلية من خلال وجود شيخ قبيلة أو عشيرة يعتبر مرجح لهم، ويدينون له بالولاء، ويقبلون ما قد يقرص عليهم من التزامات مادية أو معنوية لصالح القبيلة، ومرجعية العصبية القبلية ووجود مرجعية لها من أسرار استمرار المفهوم القبلي في العديد من البلاد العربية والحساس له. ويسمح بتطور هذا النمط إلى أمور عديدة تبدأ بتوظيف وسائل الاتصال ولا تنتهي عن التحيزات الانتمائية في بعض الدول فالميزة تحول لمشكلة في مجتمعات لم تحدد ثقافة البناء المناسبة.





ورسابق من بلاد الأندلس والشام ومصر وعراق المعجم وأمثالها، لأن المعجم في الغالب ليسوا بأهل أنساب يحافظون عليها ويتنازعون في صراحتها والتحامها إلا في الأقل. وأكثر ما يكون سكنى البدو لأهل الأنساب، لأن لُحمة النسب أقرب وأشد، فتكون عصبية كذلك، وتزعم بصاحبها إلى سكنى البدو والتجافي عن المصر الذي يذهب بالبسالة ويصيره عيالا على غيره، فافهمه وقس عليه. والله سبحانه وتعالى أعلم وبه التوفيق.





## 8 في أن المباني والمصانع في الملة الإسلامية قليلة بالنسبة إلى قدرتها وإلى من كان قبلها من الدول

والسبب في ذلك ما ذكرنا مثله في البربر بعينه، إذ العرب أيضاً أعرق في البدو وأبعد عن الصنائع. وأيضاً فكانوا أجانب من الممالك التي استولوا عليها قبل الإسلام، ولما تملكوها لم يفسح الأمد حتى تستوفي رسوم الحضارة، مع أنهم استغنوا بما وجدوا من مباني غيرهم. وأيضاً فكان الدين أول الأمر مانعاً من المغالاة في البنيان والإسراف فيه غير القصد كما عهد لهم عمر حين استأذنه في بناء الكوفة بالحجارة، وقد وقع الحريق في القصب الذي كانوا بنوا من قبل، فقال افعلوا ولا يزيدن أحد على ثلاثة أبيات، ولا تطاولوا في البنيان، وألزموا السنة تلزمكم الدولة، وعهد إلى الوفد، وتقدم إلى الناس ألا يرفعوا بنيانا فوق القدر، قالوا: وما القدر؟ قال: ما لا يقربكم من السرف ولا يخرجكم عن القصد. فلما بعد العهد بالدين والتخرج في مثال هذه المقاصد، وغلبت طبيعة الملك والترف، واستخدم العرب أمة الفرس وأخذوا عنهم المصانع والمباني، ودعتهم إليها أحوال الدعة والترف، فحينئذ شيدوا المباني والمصانع، وكان عهد ذلك قريباً بانقراض الدولة، ولم يفسح الأمد لكثرة البناء واختطاط المدن والأمصار إلا قليلاً، وليس كذلك غيرهم من الأمم<sup>(332)</sup>. فالفرس طالت مدتهم آلافاً من السنين وكذلك القبط والنبط والروم، وكذلك العرب الأولى من عاد وثمود والعمالة والتبابعة طالت أمادهم ورسخت الصنائع فيهم، فكانت مبانيهم وهياكلهم أكثر عدداً وأبقى على الأيام أثراً، واستبصر في هذا تجده كما قلت لك. والله وارث الأرض ومن عليها.

(332) حسب العمر الزمني الذي يحلله ابن خلدون يرى أن انتهاء سلطة العرب بسقوط بغداد على يد هولاكو وتدمير العلامة المباسية عام 656هـ وهذا العمر يمتد قليلاً بأعمار الدول الأخرى كالمراسمة أو الفرس أو البابليين كما أن تضرع العرب أول المتع كانت سبباً إصافياً لتضرعهم في الأمصار





في أن المباني التي كانت تختطها العرب يسرع إليها الخراب

9  
إلا في الأقل

والسبب في ذلك شأن البداوة والبعد عن الصنائع كما قدمناه فلا تكون المباني وثيقة في تشييدها. وله - والله أعلم - وجه آخر وهو أمس به، وذلك قلة مراعاتهم لحسن الاختيار في اختطاط المدن كما قلناه في المكان وطيب الهواء والمياه والمزارع والمراعى، فإنه بالتفاوت في هذه تتفاوت جودة المصير وردائه من حيث العمران الطبيعي، والعرب<sup>(333)</sup> بمعزل عن هذا، وإنما يراعون مراعي إبلهم خاصة لا يبالون بالماء طاب أو خيث، ولا قل أو كثير، ولا يسألون عن زكاء المزارع والمناكب والأهوية، لانتمائهم في الأرض، ونقلهم الحبوب من البلد البعيد، وأما الرياح فالقفر مختلف للمهاب كلها، والظعن كفيل لهم بطبيعتها، لأن الرياح إنما تخبث مع القرار والسكنى وكثرة الفضلات.

وانظر لما اختطوا الكوفة والبصرة والقيروان كيف لم يراعوا في اختطاطها إلا مراعى إبلهم، وما يقرب من القفر ومسالك الظعن، فكانت بعيدة عن الوضع الطبيعي للمدن، ولم تكن لها مادة تمد عمرانها من بعدهم كما قدمنا أنه يحتاج إليه في حفظ العمران<sup>(334)</sup>، فقد كانت مواطنها غير طبيعية للقرار، ولم تكن في وسط الأمم فيعمرها الناس.

(333) مفهوم العرب والأعراب عند ابن خلدون يحمل أشكالاً كبيراً وتدخلها واسعة، فالعرب لديه ياتون بمنزلة أصل العرب، المرق والقبيلة، والعرب على بساطتهم، والأعراب هم أهل القفار والبادية وما يمكن تسميتهم بالبدو.

(334) تحتاج المدن إلى دعماً بالبشر من المناطق القريبة منها، ولم تحظ المدن التي أقامها العرب في أول عهدهم كالكوفة والبصرة والقيروان بذلك لأنها لا تملك مقومات التحضر خاصة وجود الماء وأماكن الزراعة قياساً بغيرها من المناطق القريبة منها. كما أن هناك عامل آخر أضاع أعمال التحضر. وهو أن العرب كانوا في جزيرة العرب وانتشروا بمد المتحجرات واضحة معروفة ثم غدت تلك المصادر أي مناطقهم الأولى قليلة السكان، مما جعل أمل المتمد صعباً، وانتقال الناس إلى تلك الحواضر واستقرارهم خاصة مدن الشام وفلسطين ومصر والأنطلس والمدن التي فتحها العرب.





فأول وهلة من انحلال أمرهم وذهاب عصبيتهم التي كانت سياجا لها أتى عليها الخراب والانحلال كأن لم تكن: (وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقَّبَ لِحُكْمِهِ) (335).

(335) هناك عامل آخر من قلة سكنى بلاد المغرب خاصة الأوسط وهي قلة المياه المناسبة للحياة والزراعة فياساً ببلاد العراق والشام ومصر. ومعروف أن معظم الحصارات القديمة كان ذلك سبباً لقيامها، اصابة للأسباب السياسية أو العوامل الاقتصادية أو العوامل الدينية.



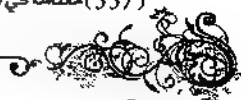


## 10 في مبادئ الخراب في الأمصار

اعلم أن الأمصار إذا اختطت أولاً تكون قليلة المساكن، وقليلة آلات البناء من الحجر والجير وغيرهما مما يعالي على الحيطان عند التأنق كالزُجج والرخام والريج والزجاج والفسيسفاء والصدف، فيكون بناؤها يومئذ بدوياً وآلاتها فاسدة، فإذا عظم عمران المدينة وكثر ساكنها كثرت الآلات بكثرة الأعمال حينئذ، وكثر الصناعات إلى أن تبلغ غايتها من ذلك كما سبق بشأنها، فإذا تراجع عمرانها وخف ساكنها قلت الصناعات لأجل ذلك، فققدت الإفادة في البناء والإحكام والمغالة عليه بالتميق. ثم تقل الأعمار لعدم الساكن فيقل جلب الآلات من الحجر والرخام وغيرهما، فتفقدها ويصير بناؤها وتشييدهم من الآلات التي في مبانيهم، فينقلونها من مصنع إلى مصنع لأجل خلاء أكثر المصانع والقصور والمنازل بقلة العمران وقصوره عما كان أولاً<sup>(336)</sup>. ثم لا تزال تنقل من قصر إلى قصر ومن دار إلى دار إلى أن يفقد الكثير منها جملة، فيعودون إلى البداوة في البناء واتخاذ الطوب عوضاً عن الحجارة، والقصور عن التتميق بالكلية، فيعود بناء المدينة مثل بناء القرى والمدائن<sup>(337)</sup>، ويظهر عليها سيما البداوة، ثم تمر في التناقص إلى غايتها من الخراب إن قدر لها به سنة الله في حفظه.

(336) الحقيقة أن نمو المدينة من البساطة إلى التعقيد ثم عودتها مثل القرى. يرتبط بمراحل عديدة مثلاً كوبا عاصمة ثم تركها، أو لقرى يحدث عليها ثم لا تقوم لها قائمة أو جفاف آبارها أو مصادر المياه فيها. أو كثرة الحروب في مملكتها، أو وجود مدن أخرى بدأت تجذب أهل المدينة التي بدأت تتحول إلى قرية، ولكل مدينة قصة تظهر بها ثم تتألق ثم تخبو سنة كونية تتجدد

(337) مملكتها في لغة أهل المغرب المداين (د. وافي ص 802).







## 11 في أن تفاضل الأمصار والمدن في كثرة الرفه لأهلها ونفاق الأسواق إنما هو في تفاضل عمرانها في الكثرة والقلّة

والسبب في ذلك أنه قد عرف وثبت أن الواحد من البشر غير مستقل بتحصيل حاجاته في معاشه، وأنهم متعاونون جميعاً في عمرانهم على ذلك. والحاجة التي تحصل بتعاون طائفة منهم تسد ضرورة الأكثر من عددهم أضعافاً.

فأهل مدينة أو مصر إذا وزعت أعمالهم كلها على مقدار ضرورتهم وحاجاتهم اكتفى فيها بالأقل من تلك الأعمال<sup>(338)</sup>، ويقتت الأعمال كلها زائدة على الضرورات فتصرف في حالات الترف وعوائده وما يحتاج إليه غيرهم من أهل الأمصار ويستجلبونه منهم بأعواضه وقيمه، فيكون لهم بذلك حظ من الغنى. وقد تبين لك في الفصل الخامس في باب الكسب والرزق أن المكاسب إنما هي قيم الأعمال، فإذا كثرت الأعمال كثرت قيمها<sup>(339)</sup> بينهم فكثرت مكاسبهم ضرورة، ودعتهم أحوال الرفه والغنى إلى الترف وحاجاته من التأنق في المساكن والملابس واستجادة الآتية والماعون واتخاذ الخدم والمراكب، وهذه كلها أعمال تُستدعى بقيمتها ويختار المهرة في صناعتها والقيام عليها. فتتفق أسواق<sup>(340)</sup> الأعمال والصنائع ويكثر دخل المصر وخرجه، ويحصل اليسار لمن تحلي ذلك من قبل أعمالهم ومتى زاد العمران زادت الأعمال ثانية،

(338) هذه المعلومة البيهية تفسر لنا سبب البطالة خاصة في المدن الصغيرة والقرى، وهي أن الأعمال الضرورية يكفيها العدد الأقل من العاملين. وهذه المدن الكماليات فيها محدودة أو معدومة لذا يبقى العدد الأكبر بدون عمل أو بأعمال هامشية مما يجعلهم عاطلين عن العمل، وهذه البطالة هي إحدى الأسباب الرئيسية للهجرة للمدن، فتأمل ذلك (339) قيمة الشيء تدل على المائد منه اقتصادياً واجتماعياً لذا هي البلاد التي فيها ترف يرى الأشخاص الذين يقومون بأعمال ترفيه أو ذات مهارات خاصة لهم قيمة خاصة كالمهندسين والمبشرين أو المصممين، بينما لا يملكون هذه المكابة في المجتمعات البسيطة لعدم الحاجة لهم أو عدم القدرة على دفع تكاليفهم الحقيقية ومن ثم عدم الوعي بقيمتهم

(340) تتفق الأسواق أي يريد الطلب عليها ويساهم ذلك في زيادة الدخل





ثم زاد الترف تابعا للكسب وزادت عوائده وحاجاته، واستتبطن الصنائع لتحصيلها، فزادت قيمها، وتضاعف الكسب في المدينة لذلك ثانية، ونفقت سوق الأعمال بها أكثر من الأول، وكذا في الزيادة الثانية والثالثة، لأن الأعمال الزائدة كلها تختص بالترف والغنى بخلاف الأعمال الأصلية التي تختص بالمعاش. فالمصر إذا فضل بعمران واحد فضله بزيادة كسب ورهه وبموائد من الترف لا توجد في الآخر. فما كان عمرانه من الأمصار أكثر وأوفر كان حال أهله في الترف أبلغ من حال المصر الذي دونه على وتيرة واحدة في الأصناف. القاضي مع القاضي، والتاجر مع التاجر، والصانع مع الصانع، والسوقي مع السوقي، والأمير مع الأمير، والشرطي مع الشرطي<sup>(341)</sup>.

واعتبر ذلك في المغرب مثلا بحال فاس من غيرها من أمصاره الأخرى مثل بجاية وتلمسان وسبتة تجد بينهما بونا كثيرا على الجملة، ثم على الخصوصيات. فعال القاضي بفاس أوسع من حال القاضي بتلمسان، وهكذا كل صنف مع صنف أهله. إلى أن تنتهي إلى المداشر الذين اعتمالهم في ضروريات معاشهم فقط، ويقصرون عنها وما ذلك إلا لتفاوت الأعمال فيها، فكانها كلها أسواق للأعمال. والخرج في كل سوق على نسبه فلذلك تجد أهل هذه الأمصار الصغيرة ضعفاء الأحوال، متقاربين في الفقر والخصاصة لما أن أعمالهم لا تفي بضروراتهم، ولا يفضل ما يتأثلونه كسبا فلا تنمو مكاسبهم، وهم لذلك مساكين محاويج إلا في الأقل النادر.

واعتبر ذلك حتى في أحوال الفقراء والسؤال. فإن السائل بفاس أحسن حالا من السائل بتلمسان أو وهران. ولقد شاهدت بفاس السؤال يسألون أيام

(341) أي المقاربة بين أصحاب الصنعة الواحدة، وهذه رقية لابن خلدون وأعية في قراءة التمايز بين المدن بشكل عام وعند مقارنة مدن محددة بين بلدين من خلال تمايز النمو الاقتصادي بينها.





الأضاحي أثمان ضحاياهم، ورأيتهم يسألون كثيراً من أحوال الترف واقتراح المأكّل، مثل سؤال اللحم والسمن وعلاج الطبخ والملايس والماعون، ولو سأل سائل مثل هذا بتمسان أو وهران لاستُكر وعُنف وزجر.

ويبلغنا لهذا العهد عن أحوال القاهرة ومصر من الترف والفنى في عوائدهم ما يقضي منه العجب، حتى إن كثيراً من الفقراء بالمغرب ينزعون إلى النقلة إلى مصر لذلك، لما يبلّغهم من أن شأن الرفقة بمصر أعظم من غيرها. ويمتدّد العامة من الناس أن ذلك لزيادة إيثار في أهل تلك الآفاق على غيرهم أو أموال مختزنة لديهم، وأنهم أكثر صدقة وإيثاراً من جميع أهل الأمصار. وليس كذلك وإنما هولما تعرفه من أن عمران مصر والقاهرة أكثر من عمران هذه الأمصار التي لديك، فعمّمت لذلك أحوالهم.

وأما حال الدخل والخرج فمتكافئ في جميع الأمصار<sup>(342)</sup>، ومتى عظم الدخل عظم الخرج وبالعكس ومتى عظم الدخل والخرج اتسعت أحوال الساكن ووسع المصر.

كل شيء يبلّغك من مثل هذا فلا تتكره واعتبره بكثرة العمران، وما يكون عنه من كثرة المكاسب التي يسهل بسببها البذل والإيثار على مبتغيه، ومثله بشأن الحيوانات المعجم مع بيوت المدينة الواحدة وكيف يختلف أحوالها في هجرانها أو غشيانها. فإن بيوت أهل النعم والثروة والموائد الخصبة منها تكثر بساحتها

(342) في عصر ابن خلدون كان النظام الاقتصادي يرتبط بالعملة المكونة من ذروة حقيقية والتي تتمثل بالتمتع بالذهب والفضة وكانت المدن تمثل نظام المدينة الدولة أي أن كل مدينة لها استقلال شبه اقتصادي عن بقية الأقطار لذا ينمّس دخلها على خراجها حسب رضاءها وقوة اقتصادها، بينما في عصرنا الحاضر عصر الدول القومية ما دخل متغير آخر، وهو أن السلطة السياسية ربما تدعم مدن وقرى معينة من مصادر اقتصادية حكومية أو خارجية، وتهمل مدن أخرى إضافة إلى تأثير التقلبات الاقتصادية في جزء من الدولة أو دول ذات علاقات اقتصادية معها، يؤثر على الدولة كلها، وقديماً كان له تأثير وتكن سرجة أقل على باقي الدول.





وأفنتها بنثر الحبوب وسواقط الفتات، فيزدحم عليها غواشي النمل والخشاش  
ويُحلق فوقها عصائب الطيور حتى تروح بطاناً وتمتلئ شبعاً ورياً، وبيوت أهل  
الخصاصة والفقراء الكاسدة أرزاقهم لا يسري بساحتها ديبب، ولا يحلق بجوها  
طائر، ولا تاوي إلى زوايا بيوتهم فأرة ولا هرة.

فتأمل سر الله تعالى في ذلك، واعتبر غاشية الأناسي بفاشية العجم من  
الحيوانات، وفتات الموائد بفضلات الرزق والترف وسهولتها على ما يبذلها  
لاستغنائهم عنها في الأكثر لوجود أمثالها لديهم. واعلم أن اتساع الأحوال  
وكثرة النعم في العمران تابع لكثرتة. والله سبحانه وتعالى أعلم. وهو غني عن  
العالمين.





## 12 في أسعار المدن

اعلم أن الأسواق كلها تشتمل على حاجات الناس، فمنها الضروري وهي الأقوات من الحنطة وما في معناها كالباقلاء والبصل والثوم وأشباهه، ومنها الحاجي والكمالي مثل الأدم والفواكه والملابس والماعون والمواكب وسائر المصانع والمباني. فإذا استبحر المصر وكثر ساكنه رخصت أسعار الضروري من القوت وما في معناه، وعلت أسعار الكمالي من الأدم والفواكه وما يتبعها، وإذا قل ساكن المصر وضعف عمرانها كان الأمر بالعكس.

والسبب في ذلك أن الحبوب من ضرورات القوت، فتتوفر الدواعي على اتخاذها، إذ كل أحد لا يهمل قوت نفسه ولا قوت منزله لشهره أو سنته<sup>(343)</sup> فيعم اتخاذها أهل المصر أجمع أو الأكثر منهم في ذلك المصر أو فيما قرب منه، لا بد من ذلك. وكل متخذ لقوته تفضل عنه وعن أهل بيته فضلة كبيرة تسد خلة كثيرين من أهل ذلك المصر، فتفضل الأقوات عن أهل المصر من غير شك، فتخصص أسعارها في الغالب، إلا ما يصيبها في بعض السنين من الآفات السماوية ولولا احتكار الناس لها لما يتوقع من تلك الآفات لبذلت دون ثمن ولا عوض لكثرتها بكثرة العمران، وأما سائر المرافق من الأدم والفواكه وما إليها، فإنها لا تعم بها البلوى ولا يستغرق اتخاذها أعمال أهل المصر أجمعين، ولا الكثير منهم، ثم إن المصر إذا كان مستبحراً موفور العمران كثير حاجات الترف توفرت حينئذ الدواعي على طلب تلك المرافق والاستكثار منها، كل بحسب حاله، فيقتصر الموجود منها عن الحاجات قصوراً بالغاً، ويكثر

(343) الاحتفاظ بقوت السنة والموسم عادة قديمة خوفاً من تقلب الزمان، ولا زال بعض بلاد المغرب يشترون من القوت الصوري الذي يكفيه لعدة علم في وقت معين من السنة.





المستامون<sup>(344)</sup> لها وهي قليلة في نفسها، فتزدحم أهل الأغراض، ويبذل أهل الرفه والترف أثمانها بإسراف في الغلاء لحاجتهم إليها أكثر من غيرهم<sup>(345)</sup>، فيقع فيها الغلاء كما تراه.

وأما الصنائع والأعمال أيضاً في الأمصار الموفورة العمران فسبب الغلاء فيها أمور ثلاثة: الأول: كثرة الحاجة لمكان<sup>(346)</sup> الترف في المصر بكثرة عمرانه، والثاني: اعتزاز أهل الأعمال بخدمتهم وامتهان أنفسهم لسهولة المعاش في المدينة بكثرة أقواتها، والثالث: كثرة المترفين وكثرة حاجاتهم إلى امتهان غيرهم وإلى استعمال الصنائع في مهنتهم، فيبذلون في ذلك لأهل الأعمال أكثر من قيمة أعمالهم مزاحمة ومنافسة في الاستثثار بها، فيعتز العمال والصنائع وأهل الحرف وتفلو أعمالهم<sup>(347)</sup>، وتكثر نفقات أهل المصر في ذلك.

وأما الأمصار الصغيرة والقليلة الساكن فأقواتهم قليلة لقلة العمل فيها، وما يتوقعونه لصغر مصرهم من عدم القوت، فيتمسكون بما يحصل منه في أيديهم ويحتكرونه، فيعز وجوده لديهم، ويقلو ثمنه على مستامه. وأما مراقبتهم فلا تدعو إليها أيضاً حاجة لقلة الساكن وضعف الأحوال، فلا تُنفق لديهم سوقه، فيختص بالرخص في سعره.

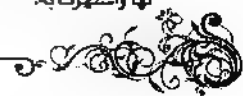
وقد يدخل أيضاً في قيمة الأقوات قيمة ما يفرض عليها من المكوس

(344) المستامون لها أي الذين يطلبون السلعة بسعر معين يزيدون فيه على سوم سابق لنفس السلعة، وهي مرحلة من مراحل الشراء في الأسواق المفتوحة.

(345) هنالك سبب آخر لارتفاع الأسعار وهو أن الكثير من السلع التي يتم التناقص عليها كانت مصنوعة يدوياً، كما هو في صناعة ذلك الزمان. ولما أمدادها عادة قليلة، ولها وسيلة لإظهار الرفاة والرخاء الاقتصادي. واليوم تصعد الأفكار ويبتكر الإنسان في التميز ولظهار رخاءه الاقتصادي بشراء النواذر من الأشياء أو الغالي من السلع. إنه الإنسان نفسه الباحث عن التميز بما يملكه من قدرات أو مادة.

(346) مكان الترف في إكسليته.

(347) هذه الأسباب إضافة إلى عوامل مساعدة أخرى، ظهر التميز بين المدن واشتهرت بعض المدن بصناعة أو زراعة أجادها أهلها مثل السجاد الفارسي أو الزيتون الأندلسي أو السفن العمانية. وكل مدينة أجادت سلعة كان مصدر دخل لها واشتهرت به.





والمغارم للسلطان في الأسواق وأبواب المصر، وللجباة في منافع يفرضونها على البياعات لأنفسهم، ولذلك كانت الأسعار في الأمصار أغلى من الأسعار في البادية، إذ المكوس والمغارم والفرائض قليلة لديهم أو معدومة، وكثرتها في الأمصار لا سيما في آخر الدولة، وقد تدخل أيضاً في قيمة الأقوات قيمة علاجها في الفلاح، ويحافظ على ذلك في أسعارها<sup>(348)</sup>.

(348) يحافظ ذلك من أسعارها: من خلال حساب التكاليف التي يتم صرفها على السلعة وهذه تقسر ارتفاع أسعار بعض السلع عن قيمها الحقيقية.





### 13 في قصور أهل البادية عن سكنى المصر الكثير العمران

والسبب في ذلك أن المصر الكثير العمران يكثر ترفه كما قدمناه وتكثر حاجات ساكنه من أجل الترف، وتعتاد تلك الحاجات لما يدعو إليها فتتطلب ضرورات، وتصير فيه الأعمال كلها مع ذلك عزيزة، والمرافق غالية بازدهام الأغراض عليها من أجل الترف، وبالمفارم السلطانة التي توضع على الأسواق والبياعات وتعتبر في قيم المبيعات، ويعظم فيها الفلاء في المرافق والأقوات والأعمال، فتكثر لذلك نفقات ساكنة كثرة بالغة على نسبة عمرانها ويعظم خرجه، فيحتاج حينئذ إلى المال الكثير للنفقة على نفسه وعياله في ضرورات عيشهم وسائر مؤنهم.

والبدوي لم يكن دخله كثيراً إذا كان ساكناً بمكان كاسد الأسواق في الأعمال التي هي سبب الكسب، فلم يتأثل كسباً ولا مالاً، فتعذر عليه من أجل ذلك سكنى المصر الكبير لفلاء مرافقه وعزة حاجاته، وهو في بدوه يسد خلته بأقل الأعمال، لأنه قليل عوائد<sup>(349)</sup> الترف في معاشه وسائر مؤنه، فلا يضطر إلى المال، وكل من يتشوف إلى المصر وسكنائه من أهل البادية فسريراً ما يظهر عجزه ويفتضح في استيظانه<sup>(350)</sup>، إلا من يقدم منهم تأثل المال ويحصل له منه فوق الحاجة، ويجري إلى الغاية الطبيعية لأهل العمران من الدعة والترف، فحينئذ ينتقل إلى المصر وينتظم حاله مع أحوال أهله في عوائدهم وترفهم. وهكذا شأن بداية عمران الأمصار. والله بكل شيء محيط.

(349) عوائد الترف أي عاداته

(350) يحتاج ساكني المدن إلى مورد مالي أو دخل للتمكن من التصرف على مستلزمات المدينة، لذا أكد ابن خلدون على قيمة تأثل المال أي ملكيته قبل السكنى كما أن سكنى المدينة بالنسبة للسوى تحتاج تكييف وقبول عادات المدينة وهذه تحتاج إلى صبر وتصحية وتنازل عن بعض القيم البدوية والتي تمثل جزء من رحلته وشخصيته، ومحاكمة لعادات سابقة لديه، وعالماً التحول من هذه العادات إلى عادات المدينة تنصح في الحيل الثاني. وتتلور في الحيل الثالث لساكنتي المدينة من القرى أو السادية كما أن الانتقال من مدينة إلى أخرى يحتاج إلى تكييف ولكن من نوع آخر.







## 14 في أن الأقطار في اختلاف أحوالها بالرفه والفقر مثل الأمصار

اعلم أن ما توفر عمراناه من الأقطار وتعددت الأمم في جهاته وكثر ساكنه اتسعت الأحوال أهله وكثرت أموالهم وأمصارهم وعظمت دولهم وممالكهم. والسبب في ذلك كله ما ذكرناه من كثرة الأعمال وما يأتي ذكره من أنها سبب للثروة بما يفضل عنها بعد الوفاء بالضروريات في حاجات الساكن من الفضلة البالغة على مقدار العمران وكثرته، فيعود على الناس كسباً يتأثلون به، حسبما نذكر ذلك في فصل المعاش وبيان الرزق والكسب، فيتزيد الرفه لذلك وتتسع الأحوال ويجيء الترف والغنى وتكثر الجباية للدولة بنفاق الأسواق فيكثر مالها ويشمخ سلطانها، وتتقن في اتخاذ المعامل والحصون واختطاط المدن وتشيد الأمصار.

اعتبر ذلك بأقطار المشرق، مثل مصر والشام وعراق العجم والهند والصين وناحية الشمال كلها وأقطارها وراء البحر الرومي، لما كثر عمرانها كيف كثر المال فيهم، وعظمت دولتهم، وتعددت مدنها وحواضرهم، وعظمت متاجرهم وأحوالهم. فالذي نشاهده لهذا العهد من أحوال تجار الأمم النصرانية الواردين على المسلمين بالمغرب في رفهم واتساع أحوالهم أكثر من أن يحيط به الوصف. وكذا تجار أهل المشرق وما يبلغنا عن أحوالهم، وأبلغ منها أحوال أهل المشرق الأقصى من عراق العجم والهند والصين، فإنه يبلغنا عنهم في باب الغنى والرفه غرائب تسير الركبان بحديثها، وربما تتلقى الإنكار في غالب الأمر، ويحسب من يسمعها من العامة أن ذلك لزيادة في أموالهم، أو لأن المعادن الذهبية والفضية أكثر بأرضهم، أو لأن ذهب الأقدمين من الأمم استأثروا به دون غيرهم، وليس كذلك. فمعين الذهب الذي نعرفه في هذه الأقطار إنما





هو من بلاد السودان<sup>(351)</sup> وهي إلى المغرب أقرب. وجميع ما في أرضهم من البضاعة فإنما يجلبونه إلى غير بلادهم للتجارة. فلو كان المال عتيداً موفوراً لديهم لما جلبوا بضائعهم إلى سواهم يبتغون بها الأموال، ولا ستغنوا عن أموال الناس بالجملة. فكثرة العمران واختصاصها بأرض المشرق وأقطاره. وكثرة العمران تفيد كثرة الكسب بكثرة الأعمال التي هي سببه<sup>(352)</sup>. فلذلك اختص المشرق بالرفه من بين الآفاق.

(351) تسمى بلاد السودان في ذلك العهد جميع الدول الأفريقية باستثناء الدول القريبة من بحر الروم (البحر المتوسط) من مصر إلى عاس.

(352) هناك عامل آخر ذكره ابن خلدون سابقاً وهو وجود الحضارة وتتابعها في القطر. ففي عصر ابن خلدون كانت مصر والعراق وبلاد المشرق وبلاد الفرنجة أكثر تحضراً وتتابع الحضارات فيها من بلاد المغرب التي تمت المقارنة معها واليوم نرى دول أخرى تقدمت حضارتها وهدراتها مع قلة مواردهم المادية مثل اليابان وألمانيا. لكن العقل والإدارة هما سيدا الموقف





## 15 في تأثّل العقار والضياع في الأمصار وحال فوائدها ومستغلاتها

اعلم أن تأثّل العقار والضياع الكثيرة لأهل الأمصار والمدن لا يكون دفعة واحدة، ولا في عصر واحد، إذ ليس يكون لأحد منهم من الثروة ما يملك به الأملاك التي تخرج قيمها عن الحد، ولو بلغت أحوالهم في الرفة ما عسى أن تبلغ. وإنما يكون ملكهم وتأثّلهم لها تدريجاً إما بالوراثّة من آبائه وذوي رحمته، حتى تتأدى أملاك الكثيرين منهم إلى الواحد وأكثر لذلك، أو أن يكون بحوالة الأسواق، فإن العقار في آخر الدولة وأول الأخرى عند فناء الحامية وخرق السياج وتداعى المصر إلى الخراب تقل الغبطة به لقلة المنفعة فيها بتلاشي الأحوال فتتخص قيمها، وتُملك بالأثمان اليسيرة، وتتخطى بالميراث إلى ملك آخر، وقد استجد لمصر شبابها باستتعمال الدولة الثانية، وانتظمت له أحوال رائعة حسنة تحصل معها الغبطة في العقار والضياع لكثرة منافعتها حينئذ، فتعظم قيمها، ويكون لها خطر لم يكن في الأول. وهذا معنى الحوالة فيها<sup>(353)</sup>، ويصبح مالها من أغنى أهل المصر، وليس ذلك: بسعيه واكتسابه، إذ قدرته تعجز عن مثل ذلك.

وأما فوائد العقار والضياع فهي غير كافية لمالكها في حاجات معاشه، إذ هي لا تقي بعوائد الترف وأسبابه، وإنما هي في الغالب لسد الخلّة وضرورة المعاش، والذي سمعناه من مشيخة البلدان أن القصد باقتناء الملك من العقار والضياع إنما هو الخشية على من يترك خلفه من الذرية الضعفاء ليكون مرياهم به ورزقهم فيه ونشؤهم بفائدته ما داموا عاجزين عن الاكتساب، فإذا اقتدروا على تحصيل المكاسب سعوا فيها بأنفسهم، وربما يكون من التوكّد من يعجز

(353) الحوالة إلى التحول من حال إلى حال.

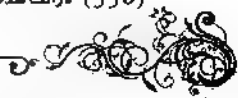




عن التكسب لضعف في بدنه أو آفة في عقله المعاشي<sup>(354)</sup>، فيكون ذلك العقار قواماً لحاله. هذا قصد المترفين في اقتنائه. وأما التمول منه وإجراء أحوال المترفين فلا. وقد يحصل ذلك منه للقليل أو النادر بحوالة الأسواق وحصول الكثرة البالغة منه<sup>(355)</sup>، والعالي في جنسه وقيمه في المصير. إلا أن ذلك إذا حصل ربما امتدت إليه أعين الأمراء والولاة واغتصبوه في الغالب أو أرادوه على بيعه منهم ونالت أصعابه منه مضار ومعاطب<sup>(356)</sup>. والله غالب على أمره وهو رب العرش العظيم.

(354) هذه المياريات من عيقرات ابن خلدون، وتشير إلى أن ليس كل الناس لديهم القدرة على كسب الرق المعاشي لضعف في عقله أو انصرافه عن كسب الرزق، حيث كسب الرزق يحتاج إلى مهارات لا يملكها كل واحد (355) تقييمات ابن خلدون للعقار بما يناسب عصره حيث كلت الأرض غالباً متلحة وبنائها أكثر تكلمة، وعوائده الإيجارية عائناً محدودة، وهذه المعايير تغيرت في عصرنا، فالعقار أحد أهم أسباب الثروة. وأهم مستودع للاستقرار الاقتصادي ولكل زمان دولة ورجال.

(356) لازالت هذه المعايط تتكرر بأوجه عديدة وأن تغير الزمان والمكان والسبب، وطرق الاستئثار وميراثه.





## 16 في حاجات المتمولين من أهل الأمصار إلى الجاه والمدافعة

وذلك أن الحضري إذا عظم تموله، وكثر للعقار والضياع تأثله، وأصبح أغنى أهل المصر، ورمقته الميون بذلك، وانفصحت أحواله في الترف والموائد، زاحم عليها الأمراء وغصوا به. ولما في طباع البشر من العدوان، تمتد أعينهم إلى تملك ما بيده وينافسونه فيه، ويتحيلون على ذلك بكل ممكن، حتى يُحصلوه في ربة حكم سلطاني، وسبب من المؤاخذه ظاهر ينتزع به ماله. وأكثر الأحكام السلطانية جائرة في الغالب، إذ العدل المحض إنما هو في الخلافة الشرعية وهي قليلة اللبث. قال صلى الله عليه وسلم: «الخلافة بعدي ثلاثون سنة، ثم تعود ملكاً عضوضاً». فلا بد حينئذ لصاحب المال والثروة الشهيرة في العمران من حامية تدود عنه، وجاه ينسحب عليه من ذي قرابة للملك أو خالصة له أو عصبية يتحامها السلطان، ليستظل بظلها، ويرتفع في أمنها من طوارق التمدي<sup>(357)</sup>. وإن لم يكن له ذلك أصبح نهباً بوجوه التحيلات وأسباب الحكام. (وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقَّبَ لِحُكْمِهِ).

(357) لازال الإنسان يخاف على ماله من الموائد والاضطهاد والمصادرات. وربما ينجح في ذلك. وربما يفشل. ومن حيل اليوم لحماية الإنسان نفسه تسجيل الأملاك في اسم شركة أجنبية. أو إدخال أحد ذوي السلطان معه في شراكته. أو أحده جسمية دولة قوية يتوقع أنها تحميه أو تمرق أملاكه بين الدول. أو مشاركته بنشاطات اجتماعية وحيرية تحمم الميوس عنه. وهكذا تؤكد الأيام والأحداث أن الاستقرار بالدنيا حلم لا يمكن الحصول عليه.





17

## في أن الحضارة في الأمصار من قبل الدولة وأنها ترسخ باتصال الدولة ورسوخها

والسبب في ذلك أن الحضارة هي أحوال عادية زائدة على الضروري من أحوال العمران زيادة تتفاوت بتفاوت الرفه وتتفاوت الأمم في القلة والكثرة تفاوتاً غير منحصر. وتقع فيها عند كثرة التفتن في أنواعها وأصنافها، فتكون بمنزلة الصنائع، ويحتاج كل صنف منها إلى القومة عليه والمهرة فيه. وبقدر ما يتزايد من أصنافها تتزايد أهل صناعتها، ويتلون ذلك الجيل بها. ومتى اتصلت الأيام وتعاقت تلك الصناعات حذق أولئك الصناعات في صناعتهم، ومهروا في معرفتها، والأعصار بطولها وانفساح أمدتها وتكرير أمثالها تزيدها استحكاماً ورسوخاً. وأكثر ما يقع ذلك في الأمصار لاستبحار العمران وكثرة الرفه في أهلها. وذلك كله إنما يجيء من قبل الدولة. لأن الدولة تجمع أموال الرعية وتنفعها في بطانتها ورجالها، وتتسع أحوالهم بالجاه أكثر من اتساعها بالمال<sup>(358)</sup>، فيكون دخل تلك الأموال من الرعايا وخرجها في أهل الدولة ثم فيمن تعلق بهم من أهل المصر، وهم الأكثر فتعظم لذلك ثروتهم، ويكثر غناهم، وتتزايد عوائد الترف ومذاهيبه، وتستحكم لديهم الصنائع في سائر فنونه وهذه هي الحضارة<sup>(359)</sup>.

ولهذا تجد الأمصار التي في القاصية ولو كانت موفورة العمران تغلب عليها

(358) المال مع التاجر ثروة. ومع العامل قوة. ومع الحاكم جاه وسلطان، ومع الفقير سد رمق (أنظر إشرافات الحياه د. العيصي).

(359) هناك عدة مدارس لقراءة أسباب ثراء المجتمع يرى ابن خلدون أن سياسات الدولة وبطاعتها هي أساس هذا الرخاء. فالنقد الاقتصادي يأتي من الدولة ورعايتها للشعب وهذا يختلف عن نظريات أخرى ترى حرية الاقتصاد وأن الذي يؤثر بالمجتمع هو القطاع الخاص ونظريات أخرى ترى أن المؤثر الأكبر هم عموم الشعب أو ما يسمى بالطبقة الوسطى، وهناك تطورات متباينة من تحديد دور الدولة في تقدم المجتمع وللتطور العسكري والنمو الحضاري والتغيرات الاجتماعية أثر مهم في نمو هذه الأفكار وتطورها وتحولها إلى برامج تخطيط متكاملة قابلة للتنفيذ





أحوال البداوة وتبعد عن الحضارة في جميع مظاهرها ، بخلاف المدن المتوسطة في الأقطار التي هي مركز الدولة ومقرها . وما ذاك إلا لمجاورة السلطان لهم وفيض أمواله فيهم ، كالماء يخضر ما قرب منه فما قرب من الأرض إلى أن ينتهي إلى الجفوف على البعد . وقد قدمنا أن السلطان والدولة سوق للعالم . فالبضائع كلها موجودة في السوق وما قرب منه ، وإذا بعدت عن السوق اهتقدت البضائع جملة .

ثم إنه إذا اتصلت تلك الدولة وتعاقب ملوكها في ذلك المصر واحداً بعد واحد استحكمت الحضارة فيهم وزادت رسوخاً .

واعتبر ذلك في اليهود لما طال ملكهم بالشام نحواً من ألف وأربعمائة سنة رسخت حضارتهم ، وحذقوا في أحوال المعاش وعوائده والتفنن في صناعته من المطاعم والملابس وسائر أحوال المنزل ، حتى إنها لتؤخذ عنهم في الغالب إلى اليوم . ورسخت الحضارة أيضاً وعوائدها في الشام منهم ومن دولة الروم بعدهم ستمائة سنة . فكانوا في غاية الحضارة . وكذلك أيضاً القبط دام ملكهم في الخليفة ثلاثة آلاف من السنين ، فرسخت عوائد الحضارة في بلدهم مصر . وأعقبهم بها ملك اليونان والروم ثم ملك الإسلام الفاسخ للكل ، فلم تزل عوائد الحضارة بها متصلة . وكذلك أيضاً رسخت عوائد الحضارة باليمن لاتصال دولة العرب بها منذ عهد المماليقة والتبابعة آلافاً من السنين ، وأعقبهم ملك مصر . وكذلك الحضارة بالعراق لاتصال دولة التيط والفرس بها من لدن الكلدانيين والكيانية والكسروية والعرب بعدهم آلافاً من السنين .

فلم يكن على وجه الأرض لهذا العهد أحضر من أهل الشام والعراق ومصر . وكذا أيضاً رسخت عوائد الحضارة واستحكمت بالأندلس لاتصال الدولة





العظيمة فيها للقوط، ثم ما أعقبها من ملك بني أمية آلاف من السنين<sup>(360)</sup>، وكلتا الدولتين عظيمة، فاتصلت فيها عوائد الحضارة واستحكمت.

وأما إفريقية والمغرب فلم يكن بها قبل الإسلام ملك ضخم. إنما قطع الروم الإفرنجة إلى إفريقية البحر وملكوا الساحل، وكانت طاعة البربر أهل الضاحية لهم طاعة غير مستحكمة.

ولما جاء الله بالإسلام، وملك العرب إفريقية والمغرب لم يلبث فيهم ملك العرب إلا قليلاً أول الإسلام، وكانوا لذلك العهد في طور البداوة، ومن استقر منهم بإفريقية والمغرب لم يجد بهما من الحضارة ما يقد فيه من سلفه وذلك كله قليل لم يبلغ أربع مائة سنة، وتقلب بدو العرب الهالين<sup>(361)</sup> عليها وخربوها، وبقي أثر خفي من حضارة العمران فيها، وإلى هذا العهد يؤنس فيمن سلف له بالقلمة أو القيروان أو المهدية سلف فتجد له من الحضارة في شئون منزله وعوائده أحواله آثاراً ملتبسة بغيرها يميزها الحضري البصير بها<sup>(362)</sup>.

فتفطن لهذا السر فإنه خفي عن الناس، واعلم أنها أمور متناسبة وهي حال الدولة في القوة والضعف، وكثرة الأمة أو الجليل، وعظم المدينة أو المصر، وكثرة النعمة واليسار، وذلك أن الدولة والملك صورة الخليفة والعمران، وكلها مادة لها من الرعايا والأمصار وسائر الأحوال، وأموال الجباية عائدة عليهم،

(360) مجموع ملك القوط والأمويين آلاف من السنين، أما الأمويين لوحدهم فقد بلغت مدة حكمهم من 138 هـ - 422 هـ أي ثلاثة قرون ونصف، ودول الطوائف التي أتت بعدهم تعتبر امتداد لهم.

(361) أي بدو هلال وبدو سليم الدس هاجروا من الجزيرة العربية نتيجة المعارك التي أصابت بلادهم في منتصف القرن الخامس الهجري لمصر ثم بلاد المغرب، ومعروفة ملاحمهم وتاريخهم ومدرسون في الأدب الشعبي تحت مسمى ترمييه بني هلال وفيها بطولاتهم في الحروب التي لا تخلو من مبالغة وتصميم وحيال.

(362) الحضري مستوطن الحضر البصير بها الذي يملك إحساساً في التمييز بين أنواع وفنون البناء ومظاهر الحياة ويربطها في الدوق الحضاري وما أصيب إليه من تطورات مستمرة، وهذا أمر مشاهد في القلاع والقصور والمنشآت قديماً، ثم اصطر من أتى بعدهم إلى ترميمها رغم أنهم لا يملكون مهارات وفرة الأسلاف في العمل مثلها أو الترميم المناسب لها.







ويسارهم في الغالب من أسواقهم ومتاجرهم. وإذا أفاض السلطان عطاءه وأمواله في أهلها انبثت فيهم ورجعت إليه ثم إليهم منه، فهي ذاهبة عنهم في الجباية والخراج عائدة عليهم في العطاء<sup>(363)</sup>. فعلى نسبة حال الدولة يكون يسار الرعايا، وعلى نسبة يسار الرعايا وكثرتهم يكون مال الدولة، وأصله كله العمران وكثرتهم. فاعتبره وتأمله في الدول تجده. (وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقَّبَ لِحُكْمِهِ).

(363) هذا الأمر في المجمل، ولكن ربما يكون دخل الحاكم أو السلطان كبيراً لكنه يكتنزه ولا يبثه في رعيته. لذا يكون ذلك مال عليهم وحراجهم ونمو بلادهم محدوداً، وهذا مشاهد في أمم عديدة كما أن ضعف الرعية أو قلة حيلتهم أو عدم ثقة لحاكم بهم تجعل الحاكم يستعين بالناس من الخارج لممارسة بلده أو تحقيق بعض أماله أو حمايته. وهذا من أسوأ التصرفات، لأنه يؤدي إلى أن أموال البلد تخرج إلى الغير مما يفقره بلده مع تكرار ذلك ويفقد أهله الثقة به والولاء له. خاصة إذا كانت مدخلاتهم أقل من القادح لهم.





## 18 في أن الحضارة غاية العمران ونهاية لعمره وأنها مؤذنة بفساده

قد بينا لك فيما سلف أن الملك والدولة غاية للعصبية، وأن الحضارة غاية للبداءة، وأن العمران كله من بداءة وحضارة وملك وسوقه له عمر محسوس، كما أن للشخص الواحد من أشخاص المكونات عمراً محسوساً وتبين في المعقول والمنقول أن الأربعين للإنسان غاية في تزايد قواه ونموها، وأنه إذا بلغ سن الأربعين وقفت الطبيعة عن أثر النشوء والنمو بمره، ثم تأخذ بعد ذلك في الانحطاط، فلتعلم أن الحضارة في العمران أيضاً كذلك. لأنه غاية لا مزيد وراءها. وذلك أن الترف والنعمة إذا حصل لأهل العمران دعاهم بطبعه إلى مذاهب الحضارة والتخلق بعوائدها. والحضارة كما علمت في التفتن في الترف واستجادة أحواله، والكلف بالصنائع التي تؤنق من أصنافه وسائر فنونه من الصنائع المهيئة للمطابخ أو الملابس أو المباني أو الفرش أو الأتية ولسائر أحوال المنزل<sup>(364)</sup>، وللتأنق في كل واحد من هذه صنائع كثيرة لا يحتاج إليها عند البداءة وعدم التأنق فيها، وإذا بلغ التأنق في هذه الأحوال المنزلية الغاية تبعه طاعة الشهوات<sup>(365)</sup>، فتتلون النفس من تلك العوائد بألوان كثيرة لا يستقيم حالها معها في دينها ولا دنياها؛ أما دينها فلا استحكام صبغة العوائد<sup>(366)</sup> التي

(364) يحاول ابن خلدون أن يجهل مظاهر الترف في عصره. والحقيقة أن مفهوم الحضارة المادية ومظاهر الترف نسبي وما يراه ابن خلدون ترفاً في عصره يعتبر اليوم بساطة وتواضعاً قياساً بإمكانيات اليوم الذي تتجدد فيه أنواع الترف وأواجهه بشكل كبير، إلا أن سمية الترف من عصر إلى آخر لا تمنع الاستفادة من مسبق ابن خلدون في علاقة الترف بتغير الأحوال وإمكانه مذهب حصار، إذا وصلت قمة التحضر، والإيدان مرواها أو ضمعها حيث تؤكد تطيراته أن هناك دورة حصارية لكل أمة. ويبقى تساؤل هل تستطيع الحضارة أن تحدد نفسها وتمنع نفسها من الاصمحلال سؤال صعب الإجابة عليه وإن كانت حالة أوروبا اليوم تؤكد إمكانية ذلك ولو جريئاً

(365) هناك علاقة بين الرهابة المادي وحالات النفس الإنسانية من ناحية النقاء والصفاء المع إليه من حلدون. (366) هذه من روائع ابن خلدون. فالاعتماد على شيء يجعل الإنسان لا يقبل أقل منه بل أعلى منه. وهنا ربما لا يمكنه الحصول عليه والنفس تتلون بأثر العوامل الحصارية. لذا تتغير في مطالبها وطريق تمكيزها. ومدى ذبيها، وكم عبرت عادات الترف أناساً من البساطة إلى الإسراف والرهابية. وربما حافظ الإنسان على بعض قيمه الأولى. لكن ذلك يتصح من أولاده الذين ينشئوا على شيء من الترف لذا كانت أخلاقهم وأعمالهم وأمالهم معايرة لأعمال آباءهم، وتلك سنة من



يسر نزعها؛ وأما دنياها فلكثرة الحاجات والمثونات التي تطالب بها العوائد ويمجز الكسب عن الوفاء بها.

وبيانه أن المصر بالتفنن في الحضارة تعظم نفقات أهله، والحضارة تتفاوت بتفاوت العمران، فمتى كان العمران أكثر كانت الحضارة أكمل وقد كنا قدمنا أن المصر الكثير العمران يختص بالغلاء في أسواقه وأسعار حاجته ثم تزيدها المكوس غلاء، لأن الحضارة إنما تكون عند انتهاء الدولة في استفعالها وهوزمن وضع المكوس في الدولة لكثرة خرجها حينئذ كما تقدم، والمكوس تعود على البياعات بالغلاء، لأن السوق والتجار كلهم يحتسبون على سلعتهم وبضائهم جميع ما ينفقونه حتى في مثونة أنفسهم فيكون المكس لذلك داخلا في قيم المبيعات وأثمانها، فتعظم نفقات أهل الحضارة وتخرج عن القصد إلى الإسراف، ولا يجدون وليجة عن ذلك، لما ملكهم من أثر الموائد وطاعتها، وتذهب مكاسبهم كلها في النفقات ويتابعون في الإملاق والخصاصة ويغلب عليهم الفقر، ويقل المستامون للمبايع، فتكسد الأسواق ويفسد حال المدينة، وداعية ذلك كله إفراط الحضارة والترف، وهذه مفسدات في المدينة على العموم في الأسواق والعمران<sup>(367)</sup>.

وأما فساد أهلها في ذاتهم واحداً واحداً على الخصوص فمن الكد والتعب في حاجات العوائد والتلون بألوان الشر في تحصيلها، وما يعمود على النفس من الضرر بعد تحصيلها بحصول لون آخر من ألوانها فلذلك يكثر منهم

سنن الله في التمييز من جيل لأخر أو من أثر إلى آخر.

(367) ما يذكره ابن خلدون يناسب عصره، وربما ينطبق جزء منه في بعض المجتمعات البسيطة أما معظم المجتمعات المعاصرة فمعظم التعملات فيها يؤثر فيها اليوم عوامل حديثة مثل الشركات الكبرى والمساهمة والمصارف المالية ومصادر الدخل المتعددة، والخبرة في الدراسات الاقتصادية والمالية والتسويقية، لذا تختلف عوامل الكساد التي عرصها ابن خلدون عن ما فيه مجتمعاتنا مع وجود تشابه في حدوث حالات كساد جزء منها بسبب الصرائب والإسراف وبقية العوامل التي ذكرها ابن خلدون.





وجهه، وتتصرف النفس إلى الفكر في ذلك والغوص عليه واستجماع الحيلة له فتجدهم أجرياء على الكذب والمقاومة والغش والخلافة والسرقعة والفجور في الأيمان والربا في البياعات.

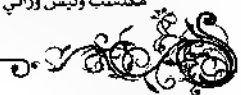
ثم تجدهم أبصر بطرق الفسق ومذاهبه والمجاهرة به وبدواعيه واطراح الحشمة في الخوض فيه، حتى بين الأقارب وذوي المحارم الذين تقتضي البدواة الحياء منهم في الإقذاع بذلك. وتجدهم أيضا أبصر بالمكر والخديعة، يدفعون بذلك ما عساه ينالهم من القهر، وما يتوقمونه من العقاب على تلك القبائح، حتى يصير ذلك عادة وخلقاً لأكثرهم إلا من عصمه الله. ويموج بحر المدينة بالسفلة من أهل الأخلاق الذميمة ويجاريهم فيها كثير من ناشئة الدولة وولدانهم ممن أهمل عن التأديب وغلب عليه خلق الجوّاري<sup>(368)</sup>. وإن كانوا أهل أنساب وبيوتات، وذلك أن الناس بشر متماثلون، وإنما تفاضلوا وتميزوا بالخلق واكتساب الفضائل واجتناب الرذائل. فمن استحكمت فيه صبغة الرذائل<sup>(369)</sup> بأي وجه كان، وفسد خلق الخير فيه، لم ينفعه زكاء نسبه ولا طيب منبته. ولهذا تجد كثيرا من أعقاب البيوت وذوي الأحساب والأصالة وأهل الدول منطرحين في الغمار منتحلين للحرف الدنية في معاشهم بما فسد من أخلاقهم، وما تلونوا به من صبغة الشر والسفاسة.

وإذا كثر ذلك في المدينة أو الأمة تأذن الله بخرابها وانقراضها، وهو معنى قوله تعالى: (وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَرْنَاهَا تَدْمِيرًا). ووجهه حينئذ أن مكاسبهم حينئذ لا تقي بحاجاتهم

(368) الجوّاري حادّات البيوت المملوكات لصاحب الدار وينظر إليهن عادة أن أخلاقهن أقل حشمة من أخلاق سادتهن. يتأثر بعض النساء بهم وبأخلاقهم ويمتد ذلك بتيصّة وهذا عرف معروف من رسل الحاهلية - أي قبل الإسلام - ثم الإسلام.

(369) يؤكد من جلدون حقيقة علمية مهمة اكتدها معظم النظريات والدراسات في المرن المشرين وهي أن التحلق

مكتسب وليس وراثي أو له علاقة بالصفات الميسولوجية





لكثرة العوائد ومطالبة النفس بها، فلا تستقيم أحوالهم. وإذا فسدت أحوال الأشخاص واحداً واحداً اختل نظام المدينة وخربت وهذا معنى ما يقول بعض أهل الخواص: «إن المدينة إذ كثر فيها غرس النارنج تأذنت بالخراب»، حتى إن كثيراً من العامة يتحامي غرس النارنج بالدور، وليس المراد ذلك، ولا أن خاصية في النارنج، وإنما معناه أن البساتين وإجراء المياه هو من توابع الحضارة. ثم إن النارنج والليم والسرور وأمثال ذلك مما لا طعم فيه ولا منفعة هو من غاية الحضارة، إذ لا يقصد بها في البساتين إلا أشكالها فقط، ولا تفرس إلا بعد التفتن في مذاهب الترف، وهذا هو الطور الذي يخشى معه هلاك المصر وخرابه كما قلناه، ولقد قيل مثل ذلك في الدفلى وهو من هذا الباب، إذ الدفلى لا يقصد بها إلا تلون البساتين بنورها ما بين أحمر وأبيض وهو من مذاهب الترف (370).

ومن مفسد الحضارة الانهماك في الشهوات والامترسال فيها لكثرة الترف، فيقع التفتن في شهوات البطن من المأكول والملاذ ويتبع ذلك التفتن في شهوات الفرج بأنواع المناكح من الزنا واللواط فيفضى ذلك إلى فساد النوع (371)؛ إما بواسطة اختلاط الأنساب كما في الزنا فيجهل كل واحد ابنه إذ هو لغير رشفة، لأن المياه مختلطة في الأرحام، فتتقد الشفقة الطبيعية على البنين والقيام

(370) نباتات الزينة تأخذ جهوداً ومصاريف لا حد لها. وكما يرى ابن خلدون أنه من الترف والإسراف، وهذه وفق رأيه بداية الانهيار والسقوط. إلى أي مدى نفوذ ابن خلدون في رأيه؟ وهل تختلف نظم اليوم عن عصر ابن خلدون من ناحية تحملها الترف؟ وأي حد من الترف يمكن أن نضعه اليوم حتى نقول بأنه مؤذن بالخراب والاحتطاط؟ إذا وافقنا على كلام ابن خلدون من ناحية المبدأ.

(371) أكد هذه الأفكار أو قريب منها العديد من مؤرخي الحضارة مثل المفكر الانجليزي توبيني والمفكر الألماني شنجر يعكس رأي مفكرين آخرين مثل كارل بوبر. ومعلوم أن الشهوات لا حد لها. وذكره ابن خلدون من مبررات تحريم اللواط أو الربا، مبررات مباشرة، لكن سبب التحريم أوسع، ولا يحيطه تبرير، فالיום مثلاً انتشرت تحليلات DNA التي تعدد النسب وفي المقابل ظهرت أمراض جديدة بعضها قاتل نتيجة التسبب الأخلاقي، لذا تبقى الضوابط والأحكام التي أتى بها الإسلام أوسع بكثير من اجتهاداتنا وكل زمن يحول العقل استكشاف مبررات عقلية لأحكام شرعية ربابية، كل يوم يؤكد الزمان على صدقها وإعجازها.





عليهم فيهلكون<sup>(372)</sup>، ويؤدي ذلك إلى انقطاع النوع، أو يكون فساد النوع (كما في اللواط المؤدي إلى عدم النسل رأساً وهو أشد في فساد النوع) .

فافهم ذلك واعتبر به أن غاية العمران هي الحضارة والترّف وأنه إذا بلغ غايته انقلب إلى الفساد وأخذ في الهرم<sup>(373)</sup> كالأعمار الطبيعية للحيوانات<sup>(374)</sup> .

بل نقول: إن الأخلاق الحاصلة من الحضارة والترّف هي عين الفساد، لأن الإنسان إنما هو إنسان باقتداره على جلب منافع ودفع مضاره واستقامة خلقه للسمي في ذلك، والحضري لا يقدر على مباشرته حاجاته، إما عجزاً لما حصل له من الدعة، أو ترفهاً لما حصل له من المربي في النعيم والترّف، وكلا الأمرين ذميم (وكذلك لا يقدر على دفع المضار بما فقد من خلق البأس بالترّف والمربي في قهر التأديب والتعليم، فهو لذلك عيال على الحامية التي تدافع عنه. ثم هو فاسد أيضاً في دينه غالباً بما أفسدت منه الموائد وطاعتها وما تلوّث به النفس في ملكاتها كما قرّرناه، إلا في الأقل النادر. وإذا فسد الإنسان في قدرته ثم في أخلاقه ودينه فقد فسدت إنسانيته وصار مسخاً على الحقيقة<sup>(375)</sup> . وبهذا الاعتبار كان الذين يربون في جند السلطان على البدواة

(372) تحتاج هذه النقطة إلى أبحاث ودراسات لإثباتها من خلال دراسة مدى العلاقة بين الأوبة الحقيقية والماطفة على الأبناء.

(373) حتى لو وافقنا ابن خلدون على هذا المبدأ فإن نسبة الترف والحضارة تختلف من عصر لآخر. وإن كنا عند التأمل نرى أن جميع الحضارات وصلت إلى مرحلة معينة ثم بدأت بالتراجع. ففي المصور الحديثة مثلاً ظهرت بدايات الحضارة الغربية في أسبانيا والبرتغال وتميزت بالكتشوف الجغرافية ثم حضارة من إيطاليا وتميزت بالانتعارة ثم حضارة فرنسا وتميزت بالفن بأبوابه، و حضارة الانجليز واتسمت بالسيطرة السياسية والاقتصادية ثم حضارة أمريكا وتميزت بالقود والمال. وصاحب حضارة فرنسا وانجلترا بهوصاً لألمانيا، واليوم تبرز من جديد حضارة الصين المعتمدة على الكم الصناعي أنها دورة كوسية تدور للتأمل.

(374) الحقيقة أن هذا الرأي يشابه رأي المدرسة التطورية في دراسة المجتمع التي يلور أفكارها سينسر ومجموعة من الممكرين ورغم بساطة هذه الأفكار. و تجاوز الدراسات الاجتماعية لها إلا أنها لازالت أحد المرجعيات الكلاسيكية في تفسير تطور المجتمع

(375) التحليل الذي أحمله ابن خلدون باعتبار أخلاق الحضارة عين الفساد راجع إلى منهجية التحليل التي يراها باعتبار القيم الحضارية دوره تبدأ من البساطة ثم تذهب للتعقيد والفساد ثم ترجع لتبسيط. لذا مرجعيتها هي المودة





والخشونة أنفع من الذين يربون على الحضارة وخلقها. وهذا موجود في كل دولة.

فقد تبين أن الحضارة هي من الوقوف لعمر العالم في العمران والدولة، والله سبحانه وتعالى (كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ) لا يشغله شأن عن شأن.

للأصول الأولى البسيطة للإنسان، وربما أنه وصل إلى هذه النتيجة بسبب العديد من العوامل أحياناً ديني وذلك معروف أن الحياة البسيطة والمتقشفة أكثر قريناً من الدين من حياة اليزن والإسراف، وسبب لخر أخلاقي وهو أن الإنسان إذا كان أقرب للبساطة والفطرة فإن أخلاقه تكون أكثر صدقاً وأمانة، كما أن الإنسان إذا كان في خطرته وبساطته يكون أكثر شجاعة وقوة وصلابة واعتماداً على نفسه. والحقيقة أن ابن خلدون نظر بعين واحدة إلى مزايا البساطة وأهات التحضر، ولنا أن ننظر لبعض ميزات التحضر في راحة الإنسان، وتقديم المجتمع ربما يقتل من حكم ابن خلدون الشديد على التحضر وإن كان لكل نظرة ميزاتها وعيوبها.





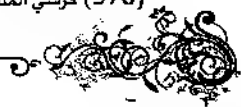
## 19 في أن الأمصار التي تكون كراسي للملك<sup>(376)</sup> تخرب بخراب الدولة وانتقاضه

قد استقرينا في العمران أن الدولة إذا اختلت وانتقضت فإن المصر الذي يكون كرسياً لسلطانها ينتقض عمرانه وربما ينتهي في انتقاضه إلى الخراب ولا يكاد ذلك يتخلف، والسبب فيه أمور:

الأول: أن الدولة لا بد في أولها من البداوة المقتضية للتجافي عن أموال الناس والبعد عن التحذلق، ويدعو ذلك إلى تخفيف الجباية والمفارم التي منها مادة الدولة فتقل النفقات ويقصر الترف. فإذا صار المصر الذي كان كرسياً للملك في ملكه هذه الدولة المتجددة، ونقصت أحوال الترف فيها، نقص الترف فيمن تحت أيديها من أهل المصر، لأن الرعايا تبع للدولة، فيرجعون إلى خلق الدولة، إما طوعاً لما في طباع البشر من تقليد متبوعهم، أو كرها لما يدعو إليه خلق الدولة من الانقباض عن الترف في جميع الأحوال وقلة الفوائد التي هي مادة العوائد، فتقصر لذلك حضارة المصر، ويذهب منه كثير من عوائد الترف، وهو معنى ما نقول في خراب المصر.

الأمر الثاني: أن للدولة إنما يحصل لها الملك والاستيلاء بالغلب، والغلب إنما يكون بعد العداوة والحروب، والعداوة تقتضي منافاة بين أهل الدولتين وتكثر إحداهما عن الأخرى في العوائد والأحوال، وغلب أحد المتنافيين يذهب بالمنافي الآخر، فتكون أحوال الدولة

السابقة منكورة عند أهل الدولة الجديدة ومستتبشة وقبيحة، وخصوصاً أحوال الترف، فتفقد في عرفهم بنكير الدولة لها، حتى تنشأ لهم بالتدريج عوائد







أخرى من الترف<sup>(377)</sup>، فتكون عنها حضارة مستأنفة، وفيما بين ذلك قصور الحضارة الأولى ونقصها. وهو معنى اختلال العمران في المصر.

الأمر الثالث: أن كل أمة لا بد لهم من وطن وهو منشؤهم ومنه أولية ملكهم. وإذا ملكوا ملكاً آخر صار تبعاً للأول، وأمصاره تابعة لأمصار الأول، واتسع نطاق الملك عليهم، ولا بد من توسط الكرسي تخوم الممالك التي للدولة، لأنه شبه المركز للتطاق، فيبعد مكانه عن مكان الكرسي الأول، وتهوى أفتدة الناس إليه من أجل الدولة والسلطان، فينتقل إليه العمران ويخف من مصر الكرسي الأول، والحضارة إنما هي توفر العمران كما قدمناه، فتتقص حضارته وتمدنه، وهو معنى اختلاله. وهذا كما وقع للعرب في العدول عن المدائن إلى الكوفة والبصرة، ولبنى العباس في العدول عن دمشق إلى بغداد. وبالجمل فأتخذ الدولة الكرسي في مصر يخل بعمران الكرسي الأول.

الأمر الرابع: أن الدولة المتجددة إذا غلبت على الدولة السابقة لا بد فيها من تتبع أهل الدولة السابقة وأشياعها بتحويلهم إلى قطر آخر يؤمن فيه غائلتهم على الدولة. وأكثر أهل المصر الكرسي أشياع الدولة، إما من الحامية الذين نزلوا به أول الدولة أو من أعيان المصر، لأن لهم في الغالب مخالطة للدولة على طبقاتهم وتنوع أصنافهم، بل أكثرهم ناشئ في الدولة فهم شيعه لها، وإن لم يكونوا بالشوكة والعصبية فهم بالميل والمحبة والعقيدة. وطبيعة الدولة المتجددة محو آثار الدولة السابقة<sup>(378)</sup>. فتنتقلهم من مصر لكرسي إلى وطنها المتمكن في ملكها فبعضهم على نوع التغريب والحبس، وبعضهم على نوع

(377) يتحدث ابن خلدون عن أحد أوجه التغير الاجتماعي. وشيء عادات جديدة تحتل عن الأولى، حيث أن عمليات التغيير تحدث من دولة لأخرى وتحاول الدولة الجديدة إظهار ثقافة جديدة على شكل عادات وسلوكيات، وترجع عادات الدولة السابقة، خاصة إذا كانت الدولة الجديدة ورثت الحكم عن الدولة الأولى بالقوة.

(378) نقل كرسي العاصمة إلى مدينة أخرى كان عرفاً متبعاً في الدول القديمة مع مراعاة أن تغيير العاصمة أصبح نادراً في هذا العصر، عصر الدول القومية.





الكرامة والتلطف بحيث لا يؤدي إلى الففرة، حتى لا يبقى في مصر الكراسي إلا الباعة والهمل من أهل الفلج والعيارة. وسواد العامة، وتُنزل مكانهم من حاميتها وأشباعها من يشتد به المصر وإذا ذهب من مصر أعيانه على طبقاتهم نقص ساكنه وهو معنى اختلال عمران. ثم لا بد من أن يستجد عمران آخر في ظل الدولة الجديدة وتحصل فيه حضارة أخرى على قدر الدولة وإنما ذلك بمثابة من له بيت على أوصاف مخصوصة فأظهر من قدرته على تغيير تلك الأوصاف وإعادة بنائها على ما يختاره ويقترحه ، فيخرب ذلك البيت ، ثم يعيد بناءه ثانيةً.

وقد وقع من ذلك كثير في الأمصار التي هي كراسي للملك وشاهدناه وعلمناه (وَاللَّهُ يَقْدَرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ).

والسبب الطبيعي الأول في ذلك على الجملة أن الدولة والملك للعمران بمثابة الصورة للمادة وهو الشكل الحافظ بنوعه لوجودها. وقد تقرر في علوم الحكمة أنه لا يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر. فالدولة دون العمران لا تتصور، والعمران دون الدولة والملك متمذر<sup>(379)</sup>، لما في طباع البشر من العدوان الداعي إلى الوازع فتتعين السياسة لذلك، إما الشرعية أو الملكية، وهو معنى الدولة. وإذا كانا لا ينفكان فاختلال أحدهما مؤثر في اختلال الآخر، كما أن عدمه مؤثر في عدمه، والخلل العظيم إنما يكون من خلل الدولة الكلية مثل دولة الروم أو الفرس أو العرب على العموم، أو بني أمية أو بني العباس كذلك.

وأما الدولة الشخصية مثل دولة أنوشروان أو هرقل أو عبد الملك بن مروان أو الرشيد، فأشخاصها متعاقبة على العمران حافظة لوجوده وبقائه وقريبة الشبه

(379) لا عمارة ولا تحضر بدون سلطة أو ملك. هذا ما يراه ابن خلدون وهو أمر مشاهد في الدول التي تنعدم فيها السلطة تتوقف العمارة ويندب فيها الذعر والخوف وربما الحرب لذا ينصرف أهلها عن عمارتها، ويعيشون على الصروري وربما مجرورها لمناطق أخرى





بعضها من بعض، فلا تؤثر كثير اختلال<sup>(380)</sup>. لأن الدولة بالحقيقة الفاعلة في مادة العمران إنما هي العصبية والشوكة، وهي مستمرة على أشخاص الدولة، فإذا ذهبت تلك العصبية ودفعتها عصبية أخرى مؤثرة في العمران، ذهب أهل الشوكة بأجمعهم وعظم الخلل كما قررناه، أولاً. والله سبحانه وتعالى أعلم.

(380) يستخدم ابن خلدون كلمة دولة على الدول المعروفة كما يستخدمها على فترة حكم معينة مثل عصر حاكم استمر فترة من الزمن وحقق إنجازات معروفة وعالماً ما ينتجهم أولاده بالحكم والتي يمكن تسميتها بفترة أو مرحلة ضمن الدولة





## 20 في اختصاص بعض الأمصار ببعض الصنائع دون بعض

وذلك أنه من البين أن أعمال أهل المصر يستدعي بعضها بعضا لما في طبيعة العمران من التعاون، وما يُستدعي من الأعمال يختص ببعض أهل المصر، فيقومون عليه ويستبصرون في صناعته، ويختصون بوظيفته، ويجعلون معاشهم فيه ورزقهم منه، لعموم البلوى به في المصر والحاجة إليه. وما لا يُستدعي من ذلك لضرورة المعاش، فيوجد في كل مصر كالخياط والحداد والنجار وأمثالها. وما يُستدعي لعوائد الترف وأحواله فإنما يوجد في المدن المستبحرة في العمارة والآخذة في عوائد الترف والحضارة، مثل الزجاج والصنائع والدهان والطباخ والصفار والفراش والدباج وأمثال هذه، وهي متفاوتة، ويقدر ما تزيد عوائد الحاضرة وتستدعي أحوال الترف تحدث صنائع لذلك النوع، فتوجد بذلك المصر دون غيره. ومن هذا الباب الحمامات لأنها إنما توجد في الأمصار المستحضرة المستبحرة العمران لما يدعو إليه الترف والفنى من التعميم ولذلك لا تكون في المدن المتوسطة. وإن نزع بعض الملوك والرؤساء إليها فيختلطها ويجرى أحوالها، إلا أنها إذا لم تكن لها داعية من كافة الناس<sup>(381)</sup>، فسرعان ما تهجر وتغرب، وتفر عنها القومة لقلة فائدتهم ومعاشهم منها. والله يقبض ويبسط.

(381) هذه إشارة مهمة لأهمية القبول الاجتماعي للأشياء وهذا ما يفسر فشل بعض المشاريع أو ثلثة إبتلاعها سبب أنها لا تناسب المجتمع أو أنها ليست من اهتماماته أو اكبر من امكانياته وقدراته حتى ولو دعمها بعض الحكام بالمال





21

## في وجود العصبية في الأمصار وتغلب بعضهم على بعض

من البين أن الالتحام والاتصال موجود في طباع البشر، وإن لم يكونوا أهل نسب واحد، إلا أنه كما قدمناه أضعف مما يكون بالنسب، وأنه تحصل به العصبية بعضاً مما تحصل بالنسب، وأهل الأمصار كثير منهم ملتحمون بالصهر، يجذب بعضهم بعضاً إلى أن يكونوا لُحماً ولُحماً وقرابة قرابة، وتجد بينهم من العداوة والصداقة ما يكون بين القبائل والعشائر مثله، فيفترقون شيماً وعصائب، فإذا نزل الهرم بالدولة وتقلص ظل الدولة عن القاصية، احتاج أهل أمصارها إلى القيام على أمرهم، والنظر في حماية بلدهم، ورجعوا إلى الشورى وتميز العلية عن السفلة. والنفوس بطباعها متطاولة إلى الغلب والرياسة، فتطمح المشيخة، لخلاء الجو من السلطان والدولة القاهرة، إلى الاستبداد، وينازع كل صاحبه، ويستوصلون بالأتباع من الموالى والشيع والأحلاف، ويذلون ما في أيديهم للأوغاد والأوشاب، فيعصوب كل لصاحبه ويتمين الغلب لبعضهم، فيعطف على أكنافه ليقص من أعتهم ويتبهم بالقتل أو التغريب حتى يخضد منهم الشوكات النافذة، ويقلم الأظافر الخادشة، ويستبد بمصره أجمع<sup>(382)</sup>، ويرى أنه قد استحدث ملكاً يورثه عقبه، فيحدث في ذلك الملك الأصغر ما يحدث في الملك الأعظم من عوارض الجدة والهرم.

وربما يسمو بعض هؤلاء إلى منازع الملوك الأعظم أصحاب القبائل والعشائر والعصبيات والزحف والحروب والأقطار والممالك، فينتحلون بها من الجلوس على السرير واتخاذ الآلة وإعداد الموكب للسير في أقطار البلد والتختم

(382) ما يذكره ابن خلدون هنا هو أحد طرق الوصول للحكم، بالإضافة إلى العصبية والحرب التي شرحها بالتفصيل سابقاً، هذا طريق آخر تتم فيه السلطة من خلال التنافس بين الأعيان داخل الدولة أو المدينة، وهي أقل شدة وامرأاً بالملك عن الأول كما هو معروف.





والحسبة والخطاب بالتهويل ما يسخر منه من يشاهد أحوالهم لما انتحلوه من  
شارات الملك التي ليسوا لها بأهل، إنما دفعهم إلى ذلك تقلص الدولة والتحام  
بعض القرايات حتى صارت عصبية . وقد يتنزه بعضهم عن ذلك ويجري على  
مذهب السذاجة قرارا من التعريض بنفسه للسخرية والعبث.

وقد وقع هذا بإفريقية لهذا العهد في آخر الدولة الحفصية لأهل بلاد الجريد  
من طرابلس وقابس وتوزر ونقطة وقفصة وبسكرة والزاب. وما إلى ذلك سموا  
إلى مثلها عند تقلص ظل الدولة عنهم منذ عقود من السنين، فاستغلبوا على  
أمصارهم واستبدوا بأمرها على الدولة في الأحكام والجباية، وأعطوا طاعة  
معروفة وصفقة مُمرضة، وأقطعوا جانباً من الملائنة والملاطفة والانتقاد،  
وهو بمعزل عنه، وأورثوا ذلك أعقابهم لهذا العهد، وحدث في خلفهم من  
الغلظة والتجبر ما يحدث لأعقاب الملوك وخلفهم، ونظموا أنفسهم في عداد  
السلاطين على قرب عهدهم بالسوق، حتى محا ذلك مولانا أمير المؤمنين  
أبو العباس، وانتزع ما كان بأيديهم من ذلك كما نذكره في أخبار الدولة. وقد  
كان مثل ذلك وقع في آخر الدولة الصنهاجية، واستقل بأمصار الجريد أهلها  
واستبدوا على الدولة حتى انتزع ذلك منهم شيخ الموحدين وملكهم عبد المؤمن  
بن علي، ونقلهم كلهم من إمارتهم إلى المغرب، ومحا من تلك البلاد آثارهم  
كما نذكر في أخباره. وكذا وقع بسببته لأخر دولة بني عبد المؤمن<sup>(383)</sup>.

وهذا التغلب يكون غالباً في أهل السروات والبيوتات المرشحين للمشيخة  
والرياسة في المصر. وقد يحدث التغلب لبعض السفلة من الفوغاء والدهماء.  
وإذا حصلت له العصبية والالتحام بالأوغاد لأسباب يجبرها له المقدار<sup>(\*)</sup>  
فيتغلب على المشيخة والعلية إذا كانوا فاقدين للعصابة. والله سبحانه وتعالى  
غالب على أمره.

(\*) التقدير: أي الإقدار والقدر .

(383) ابقينا هذه الأمثلة من أجل الإيضاح. حيث أن للتناقص على الحكم أساليب وطرق لا حصر لها إذا ضعفت الدولة  
وهناك من يتمكن من بناء دولة جديدة والاكتر يظنون بسلطة محدودة ومؤقتة وسلطان شرعي مؤقت كما أن معظم دول  
الطوائف بالأندلس كان نظام حكمها قريب من هذا النظام التوافقي.





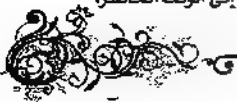
## 22 في لغات أهل الأمصار

اعلم أن لغات أهل الأمصار إنما تكون بلسانه الأمة أو الجيل الغالبين عليها أو المختطين لها. ولذلك كانت لغات الأمصار الإسلامية كلها بالمشرق والمغرب لهذا العهد عربية، وإن كان اللسان العربي المضري قد فسدت ملكته وتغير إعرابه. والسبب في ذلك ما وقع للدولة الإسلامية من الغلب على الأمم، والدين والملة صورة للوجود وللملك، وكلها مواد له، والصورة مقدمة على المادة<sup>(384)</sup>، والدين إنما يستفاد من الشريعة وهي لسان العرب، لما أن النبي صلى الله عليه وسلم عربي، فوجب هجر ما سوى اللسان العربي من الألسن في جميع ممالكها، واعتبر ذلك في نهى عمر رضي الله عنه عن بطانة الأعاجم وقال: إنها خب أي مكر وخديعة. فلما هجر الدين اللغات الأعجمية وكان لسان القائمين بالدولة الإسلامية عربياً هجرت كلها في جميع ممالكها، لأن الناس تبع للسلطان وعلى دينه، فصار استعمال اللسان العربي من شعائر الإسلام وطلاعة العرب، وهجر الأمم لغاتهم وألستهم في جميع الأمصار والممالك، وصار اللسان العربي لسانهم حتى رسخ ذلك لغة في جميع أمصارهم ومدنهم، وصارت الألسنة العجمية دخيلة فيها وعربية<sup>(385)</sup>.

(384) الصورة أي التصور العقلي للإنسان مقدم على مادة الشيء أو عمله.

(385) يرى د. واهي أن هناك خمسة قوانين لانتشار اللغة وفق التالي: قوانين اللغة تقرر أنه إذا نزع إلى البلد المطلوب على أثر فتح أو عرو جالية من أهل البلد الغالب تتلقى لغة غير لغة أمه، فإن القصر لا يتم للغة الشعب الغالب إلا بخمسة شروط. أحدها أن يكون أرقى من المغلوب في حضارته وثقافته وآداب لغته وأقوى منه سلطاناً وأوسع نفوذاً، وثانيها أن تدوم عبته وقوته مدة كافية، وثالثها أن تقيم بصفة دائمة جالية يعتمد بها من أفرادها في بلاد الشعب المغلوب، ورابعها أن تمتزج بأفراد هذا الشعب، وخامسها أن تكون اللغتان من شعبة لقوية واحدة أو من شعبتين متقاربتين أو فصيلة واحدة.

وقد توافرت هذه الشروط جميعاً في حالة العربية من الآرامية في الشام والعراق مع القبطية في مصر ومع البربر في المغرب فتغلبت العربية على هذه اللغات الثلاث وأصبحت لغة الحديث والكتابة في جميع هذه المناطق، وانقرضت الآرامية والقبطية والبربرية. غير أنه قد أفلت من هذا المصير بعض فرى سوريا ولبنان لا تزال تتكلم لهجات آرامية إلى العصر الحاضر، وأفلت منه كذلك بعض عشائر في شمال أفريقيا لا تزال تتكلم محتفظة بلهجاتها البربرية إلى الوقت الحاضر.





ثم فسد اللسان العربي بمخالطتها في بعض أحكامه وتغير أو آخره، وإن كان بقي في الدلالات على أصله، وسمى لساناً حصرياً في جميع أمصار الإسلام. ولما تملك العجم من الديلم والسلجوقية بعدهم بالمشرق، وزنانة والبربر بالمغرب، وصار لهم الملك والاستيلاء على جميع الممالك الإسلامية، فسد اللسان العربي لذلك، وكاد يذهب لولا ما حفظه من عناية المسلمين بالكتاب والسنة اللذين بهما حفظ الدين، وصار ذلك مرجعاً لبقاء اللغة العربية المضرية من الشعر والكلام إلا قليلاً بالأمصار. فلما ملك التتر والمغول بالمشرق ولم يكونوا على دين الإسلام ذهب ذلك المرجع، وفسدت اللغة العربية على الإطلاق، ولم يبق لها رسم في الممالك الإسلامية بالعراق وخراسان وبلاد فارس وأرض الهند والسند وما وراء النهر وبلاد الشمال وبلاد الروم، وذهبت أساليب اللغة العربية من الشعر والكلام إلا قليلاً يقع تعليمه صناعياً بالقوانين المتداولة من كلام العرب وحفظ كلامهم لمن يسره الله تعالى لذلك. وربما بقيت اللغة العربية المضرية بمصر والشام والأندلس والمغرب لبقاء الدين طلباً لها، فأنحفظت بعض الشيء. وأما في ممالك العراق وما وراءه فلم يبق لها أثر ولا عين، حتى إن كتب العلوم صارت تكتب باللسان العجمي وكذا تدريسه في المجالس.. والله أعلم بالصواب

ولم تقو العربية على الثعلب على المارسية لاحتلال كثير من الشروط السابقة، ولم تقو على الثعلب على القوطية لاحتلال الشرطيين الرابع والخامس، ولم تقو على الثعلب على التركية لاحتلال الشروط الثلاثة الأخيرة (أنظر المقدمة ص 829). وأرى هذا التحليل وهذا التحليل للدكتور وافي مادي وتجاوز عوامل الاندفاع لتعلم العربية من أجل الدين، كما أن بعض اللغات الثعلب يمنعهم من تعلم لغة أخرى.







٥١

## القسط الخامس

فجاء المجانيب ووجوهه من الكسب  
والصنائع وما يعرض فجاء ذلك كله  
من الأحوال وفيه مسائل

5







## 1 في حقيقة الرزق والكسب وشرحهما وأن الكسب هو قيمة الأعمال البشرية

اعلم أن الإنسان مفتقر بالطبع إلى ما يقوته ويمونه في حالاته وأطواره من لدن نشوئه إلى أشده إلى كبره. (وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ) <sup>(386)</sup> واللّه سبحانه خلق جميع ما في العالم للإنسان وامتن به عليه في غير ما آية من كتابه فقال: (وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ) و(سَخَّرَ لَكُمُ الْبَحْرَ) و(سَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ) وسخر لكم الأنعام، وكثير من شواهد. ويد الإنسان مبسطة على العالم وما فيه بما جعل الله له من الاستغلاف، وأيدي البشر منتشرة فهي مشتركة في ذلك، وما حصل عليه يد هذا امتنع عن الآخر إلا بموضى <sup>(387)</sup>. فالإنسان متى اقتدر على نفسه، وتجاوز طور الضعف، سعى في اقتناء المكاسب، لينفق ما آتاه الله منها في تحصيل حاجاته وضروراته بدفع الأعباض عنها، قال الله تعالى: (فَابْتَغُوا عِنْدَ اللَّهِ الرِّزْقَ).

وقد يحصل له ذلك بغير سمي كالمطر المصلح للزراعة وأمثاله، إلا أنها إنما تكون معينة ولا بد من سميها معها كما يأتي.

فتكون له تلك المكاسب معاشاً إن كانت بمقدار الضرورة والحاجة ورياشاً ومتمولاً إن زادت على ذلك. ثم إن ذلك الحاصل أو المقتنى إن عادت منفعتة على العبد وحصلت له ثمرته من إنفاقه في مصالحه وحاجاته سمي ذلك رزقاً.

(386) عرض ابن خلدون في هذا الباب لأجزاء مما يسمى الآن علم الاجتماع الاقتصادي. وهو الذي يدرس ظواهر الاقتصاد المتعلقة بإنتاج الثروة وتداولها وتوزيعها واستهلاكها للكشف عن القوانين التي تخضع لها هذه الظواهر وبيان العلاقات التي تربطها بعضها ببعض وتربطها بالظواهر الأخرى. دوافي ص 831.

(387) يوضح المتقهاء ودراسي القانون أن حقوق الناس بنيت على المشاحة - أي أن كل شخص يحاول ملك الشيء عن غيره وإذا ملك شيئاً شح على الآخرين به، واستأثر به لنفسه وأحياناً يتنازل عنه بموضى. وحسب التملك من حصائص النفس الإنسانية.





قال صلى الله عليه وسلم: «إنما لك من مالك ما أكلت فأقتيت أو لبست فألبيت أو تصدقت فأمضيت». وإن لم يفتق به في شيء من مصالحه ولا حاجاته فلا يسمى بالنسبة إلى المالك رزقا، والممتلك منه حينئذ بسعي العبد وقدرته يسمى كسباً؛ وهذا مثل التراث فإنه يسمى بالنسبة إلى الهالك كسباً ولا يسمى رزقا، إذ لم يحصل به منتفع، وبالنسبة إلى الوارثين متى انتفعوا به يسمى رزقا، هذا حقيقة مسمى الرزق عند أهل السنة.

ثم اعلم أن الكسب إنما يكون بالسعي في الافتاء والقصد إلى التحصيل فلا بد في الرزق من سعي وعمل ولو في تناوله وابتغائه من وجوهه. قال تعالى: (فَابْتَغُوا عِنْدَ اللَّهِ الرِّزْقَ). والسعي إليه إنما يكون بإقدار الله تعالى وإلهامه<sup>(388)</sup>، فأنكل من عند الله، فلا بد من الأعمال الإنسانية في كل مكسوب و متمول، لأنه إن كان عملا بنفسه مثل الصنائع فظاهر، وإن كان مقتنى من الحيوان والنبات والمعدن فلا بد فيه من العمل الإنساني كما تراه، والا لم يحصل ولم يقع به انتفاع. ثم إن الله تعالى خلق الحجرين المعدنيين من الذهب والفضة قيمة لكل متمول، وهما الذخيرة والتقنية لأهل العالم في الغالب، وإن اقتنى سواهما في بعض الأحيان فإنما هو لقصد تحصيلهما بما يقع في غيرهما من حوالة الأسواق التي هما عنها بمعزل، فهما أصل المكاسب والتقنية والذخيرة.

(388) ما يقدرة الله للإنسان ويولهه إلى اختياره مصدر مهم لأفعال الإنسان. وفي هذا العصر بدأ الإنسان يحطط وينظم لطرق كسب الرزق. وهذه وإن بدت أنها قدرات خاصة بالإنسان إلى أنها محل ضمن ما قدرة الله للإنسان من رزق وأنهم له تحطيط أو مباشرة بدون تخطيط للإنسان، ويؤثر في ذلك الأقدار التي كتبها الله ولكن الإنسان لا يعرفها لذا حذر فهي قدر من الله، وهي احتيار عند الإنسان. ولتفصيل ذلك وابصاحه كما يراه أهل الإسلام يمكن تبسيطه بالتالي - الله سبحانه وتعالى قدر جميع أفعال العباد.

إنسان لا يعرف ما هو مقدر له، وجميع الأمور التي تجري عليه تكون أحد نوعين: الأول أفعال باختيار الإنسان مثل اختيار لعمل والصلاة، والصنعة، وجعل الأخطاء وهذه يحاسب عليها الإنسان، والثاني أفعال تأتي للإنسان وليس به فيها رأي مثل المرض أو موت قريب أو سقوط من مكان مرتفع، هذه غير محاسب عليها لأنه لا اختيار له فيها. والكثير من المذهب مثل المعتزلة بالإضافة إلى المذاهب المادية تكبر من دائرة اختيار الإنسان بحريته بعكس المذهب الحنبرية والصفوية تروى أن معظم الأعمال مقدرة وأن اختيارات الإنسان محدودة.





وإذا تقرر هذا كله فاعلم أن ما يفيد الإنسان ويقتنيه<sup>(389)</sup> من الممتلكات إن كان من الصنائع فالمفاد المقتنى منه قيمة عمله وهو القصد بالتقنية، إذ ليس هناك إلا العمل وليس بمقصود بنفسه للتقنية، وقد يكون مع الصنائع في بعضها غيرها مثل النجارة والحياسة معهما الخشب والفزل، إلا أن العمل فيهما أكثر قيمته أكثر. وإن كان من غير الصنائع فلا بد في قيمة ذلك المفاد والتقنية من دخول قيمة العمل الذي حصلت به، إذ لولا العمل لم تحصل قنيتها، وقد تكون ملاحظة العمل ظاهرة في الكثير منها فتجعل له حصة من القيمة عظمت أو صغرت. وقد تخفى ملاحظة العمل كما في أسعار الأقوات بين الناس، فإن اعتبار الأعمال والنفقات فيها ملاحظ في أسعار الحبوب كما قدمناه، لكنه خفي في الأقطار التي علاج الفلح فيها ومثونته يسيرة<sup>(390)</sup>، فلا يشعر به إلا القليل من أهل الفلح. وقد تبين أن المفادات والمكتسبات كلها أو أكثرها إنما هي قيم الأعمال الإنسانية، وتبين مسمى الرزق وأنه المنتفع به. فقد بان معنى الكسب والرزق وشرح مسماها<sup>(391)</sup>.

واعلم أنه إذا فقدت الأعمال أو قلت بانتقاص العمران تأذن الله برفع الكسب. ألا ترى إلى الأمصار القليلة الساكن كيف يقل الرزق والكسب فيها أو يفقد لقلة الأعمال الإنسانية. وكذلك الأمصار التي يكون عمرانها أكثر يكون أهلها أوسع أحوالا واشد رفاهية كما قدمناه قبل. ومن هذا الباب تقول العامة في البلاد إذا تناقص عمرانها: إنها قد ذهب رزقها. حتى إن الأنهار والعيون ينقطع جريها

(389) التقنية والاقتناء. الجمع.

(390) يشاهد رأي ابن خلدون هذا رأي القائلين بأن قيم الأشياء تختلف حسب اختلافها بما بذل فيها من جهد. وهذه النظرية تسمى نظرية العمل وتقابلها نظرية أخرى ترى أن قيم الأشياء تختلف تبعاً لمائدتها للإنسان، وتسمى هذه النظرية المعمة، ولكل من النظريتين جوانب قوة وضعف أسطر د. وافي ص 834.

(391) يتدرج ابن خلدون في عرض فلسفة التجارة، والتنظير الذي يعرضه هنا يوضح أهمية العمل الإنساني في توفير القوت وزيادة سمره بسبب المحهود الذي يبذل فيه، وهذه النظرة منطلق نظرية العمل.





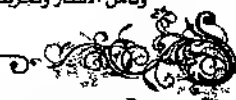
في القمر، لما أن فور العيون إنما يكون بالإنباط<sup>(392)</sup> والامتراء<sup>(393)</sup> الذي هو بالعمل الإنساني، كالحال في ضروع الأنعام، فما لم يكن إنباط ولا امتراء نضبت وغارت بالجملة<sup>(394)</sup>، كما يجف الضرع إذا تُرك امتراؤه. وانظره في البلاد التي تُعهد فيها العيون لأيام عمرانها ثم يأتي عليها الخراب كيف تغور مياهها جملة كأنها لم تكن.

(392) مبط الماء: استخراجُه.

(393) امتراء الماء استخراجُه والمقصود أنه بجهد وليس تلقائي (القاموس والمصباح).

(394) الحقيقة عمارة الشيء باستخدامه سواء منزل أو دابة أو بشر، كما أن الإنسان يجدد حياته بالحركة والنشاط

وتأمل الأفكار وتجريتها، والركود غالباً موعاً من الموت.





## 2 في وجوه المعاش وأصنافه ومذاهبه

اعلم أن المعاش هو عبارة عن ابتغاء الرزق والسعي في تحصيله، وهو مفعول من العيش. كأنه لما كان العيش الذي هو الحياة لا يحصل إلا بهذه جعلت موضعاً له على طريق المبالغة. ثم إن تحصيل الرزق وكسبه: إما أن يكون يأخذه من يد الغير وانتزاعه بالافتقار عليه على قانون متعارف ويسمى مفعلاً وجباً. وإما أن يكون من الحيوان الوحشي باقتناصه وأخذه برمييه من البر أو البحر ويسمى اصطيداً، وإما أن يكون من الحيوان الداجن باستخراج فضوله المنصرفة بين الناس في منافعهم كاللبن من الأنعام والحرير من دوده والعسل من نحله، أو يكون من النبات في الزرع والشجر بالقيام عليه وإعداده لاستخراج ثمرته، ويسمى هذا كله فلحاً، وإما أن يكون الكسب من الأعمال الإنسانية إما في مواد معينة وتسمى الصنائع من كتابة ونجارة وخباطة وحياسة وفروسة وأمثال ذلك، أو في مواد غير معينة وهي جميع الامتيازات والتصرفات، وإما أن يكون الكسب من البضائع وإعدادها للأعواض: إما بالتقلب بها في البلاد، أو احتكارها وارتقاب حواله<sup>(395)</sup> الأسواق فيها، ويسمى هذا تجارة.

فهذه وجوه المعاش وأصنافه وهي معنى ما ذكره المحققون من أهل الأدب والحكمة كالتحريري وغيره، فإنهم قالوا: المعاش إمارة وتجارة وفلاحة وصناعة فأما الإمارة فليست بمذهب طبيعي للمعاش فلا حاجة بنا إلى ذكرها، وقد تقدم شيء من أحوال الجبايات السلطانية وأهلها في الباب الثاني. وأما الفلاحة والصناعة والتجارة فهي وجوه طبيعية للمعاش. أما الفلاحة فهي متقدمة عليها كلها بالذات إذ هي بسيطة وطبيعية فطرية لا تحتاج إلى نظر ولا

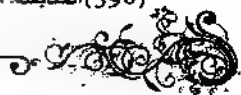
(395) مأخوذة من التحول وهو العلم، والمقصود تغيير الظروف الزمني مما يؤدي إلى الحاجة للسلعة وهذه مشاهد في المواد الغذائية بشكل أوضح.





علم، ولهذا تُنسب في الخليقة إلى آدم أبي البشر، وأنه معلمها والقائم عليها، إشارة إلى أنها أقدم وجوه المعاش وأنسبها إلى الطبيعة، وأما الصنائع فهي ثانيها ومتأخرة عنها لأنها مركبة وعلمية تصرف فيها الأفكار والأنظار، ولهذا لا توجد غالباً إلا في أهل الحضرة الذي هو متأخر عن البدو وثان عنه، ومن هذا المعنى نسبت إلى إدريس الأب الثاني للخليقة، فإنه مستبطنها لمن بعده من البشر بالوحي من الله تعالى. وأما التجارة وإن كانت طبيعية في الكسب فالأكثر من طرقها ومذاهبها إنما هي تحيلات في الحصول على ما بين القيمتين في الشراء والبيع لتحصل فائدة الكسب من تلك الفضلة. ولذلك أباح الشرع فيه المكايسة<sup>(396)</sup>، لما أنه من باب المقامرة، إلا أنه ليس أخذاً لمال الغير مجاناً، فلهذا اختص بالمشروعية.

(396) المكايسة: استخدام الذكاء والشطارة في الحصول على المال، لذا اعتبرت نوعاً من التحايل في بعض وجوهها.







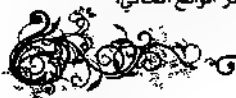
### 3 في أن الخدمة ليست من المعاش الطبيعي

اعلم أن السلطان لا بد له من اتخاذ الخدمة في سائر أبواب الإمارة والملك الذي هو بسبيله، من الجندي والشرطي والكاتب . ويستكفي في كل باب بمن يعلم غناه فيه ويتكفل بأرزاقهم من بيت ماله<sup>(397)</sup>. وهذا كله مندرج في الإمارة ومعاشها، إذ كلهم ينسحبون عليهم حكم الإمارة، والملك الأعظم هو ينبوع جداولهم. وأما ما دون ذلك من الخدمة فسببها أن أكثر المترفين يترفع عن مباشرة حاجاته أو يكون عاجزاً عنها لما ربي عليه من خلق التمتع والترفع، فيتخذ من يتولى ذلك له ويقطعه عليه أجراً من ماله. وهذه الحالة غير محمودة بحسب الرجولية الطبيعية للإنسان، إذ الثقة بكل أحد عجز ، ولأنها تزيد في الوظائف والخرج وتدل على العجز والخفت اللذين ينبغي في مذاهب الرجولية التزهد عنهما. إلا أن الموائد تقلب طباع الإنسان إلى مألوفها، فهو ابن عوائده لا ابن نسبه<sup>(398)</sup>. ومع ذلك فالخديم الذي يستكفي به ويوثق بفنائه كالمفقود. إذ الخديم القائم بذلك لا يعدو أربع حالات: إما مضطلع بأمره وموثوق فيما يحصل بيده، وإما بالعكس فيهما، وهو أن يكون غير مضطلع بأمره ولا موثوق فيما يحصل بيده، وإما بالعكس في إحداهما فقط، مثل أن يكون مضطلعاً بأمره ولا موثوق فيما يحصل بيده، مثل أن يكون مضطلعاً غير موثوق أو موثوقاً غير مضطلع. فأما الأول وهو المضطلع الموثوق فلا يمكن أحداً استعماله بوجه،

إذ هو باضطلاعاً وثقته غني عن أهل الرتب الدنية ومحتقر لمنال الأجر من

(397) رأي ابن خلدون هذا مخالف لطبيعة عصرنا الحاضر الذي أصبحت الوظائف عصب مدخل الناس، ومنطلق ابن خلدون لما يرى أن اكتمال الرجولة هي الاستقلالية والاعتماد على النفس، والخدمة للأخوين باختلاف أوضاعهم بأنواعها قديماً وحديثاً معارضة لذلك .

(398) هذا التحليل للخدم والوظائف هو استمرار لنظرية ابن خلدون التي ترى أن الصورة الأولى للإنسان التي فيها استقلالية كبيرة أفضل، ولا أعرف لو أن ابن خلدون يبتنا اليوم هل سيصمد على رأيه أو كيف سيمسر الواقع الحالي؟





الخدمة لاقتداره على أكثر من ذلك ، فلا يستعمله إلا الأمراء أهل الجاه العريض لمعوم الحاجه إلى الجاه، وأما الصنف الثاني وهو من ليس بمضطلع ولا موثوق، فلا ينبغي لعاقل استعماله، لأنه يجحف بمخدومه في الأمرين معاً، فيضيع عليه لعدم الاضطلاع تارة، ويذهب ماله بالخيانة أخرى، فهو على كل حال على مولاه. فهذان الصنفان لا يطمع أحد في استعمالهما. ولم يبق إلا استعمال الصنفين الآخرين: موثوق غير مضطلع، ومضطلع غير موثوق. وللناس في الترجيح بينهما مذهبان، ولكل من الترجيحين وجه، إلا أن المضطلع ولو كان غير موثوق أرجح لأنه يؤمن من تضييعه، ويحاول على التحرز عن خيانتة جهد الاستطاعة. وأما المضيع ولو كان مأموناً فضرره بالتضييع أكثر من نفعه (399). فاعلم ذلك واتخذ قانوناً في الاستكفاء بالخدمة. والله سبحانه وتعالى قادر على ما يشاء.

(399) هذا الرأي يذكره ابن خلدون في اختيار العمال والخدم على الإجمال وتعتبر هذه من خلاصة أفكار وتجارب عصره. واليوم أصبح اختيار العمال علماً واسعاً ولكل عمل مهاراته وخبراته وقدراته. وهذا من التعبيرات المهمة التي أتصف فيها العصر الحديث بأثر الثورة الصناعية وما بعدها، رغم ذلك ما ذكره ابن خلدون يعتبر أصل للتعبير في معظم الأعمال





#### 4 في أن ابتغاء الأموال من الدفائن والكنوز ليس بمعاش طبيعي

اعلم أن كثيراً من ضعفاء العقول في الأمصار يحرصون على استخراج الأموال من تحت الأرض ويبتغون الكسب من ذلك، ويمتقدون أن أموال الأمم السالفة مخزنة كلها تحت الأرض مختوم عليها كلها بطلاسم سحرية لا يفض ختامها ذلك إلا من عثر على علمه، واستحضر ما يحله من البخور والدعاء والقربان. والذي يحمل على ذلك في الغالب زيادة على ضعف العقل إنما هو العجز عن طلب المعاش بالوجوه الطبيعية للكسب من التجارة والفلح والصناعة، فيطلبونه بالوجوه المنحرفة، وعلى غير المجرى الطبيعي من هذا وأمثاله، عجزاً عن السعي في المكاسب وركوناً إلى تناول الرزق من غير تعب ولا نصب في تحصيله واكتسابه، ولا يعلمون أنهم يوقمون أنفسهم، بابتغاء ذلك من غير وجهه، في نصب ومتاعب وجهد شديد أشد من الأول، ويعرضون أنفسهم مع ذلك لمنال العقوبات<sup>(400)</sup>.

وربما يحمل على ذلك في الأكثر زيادة الترف وعوائده وخروجها عن حد النهاية حتى تقصر عنها وجوه الكسب ومذاهبه، ولا تقي بمطالبها، فإذا عجز عن الكسب بالمجرى الطبيعي ولم يجد وليجة في نفسه إلا التمني لوجود المال العظيم دفعة من غير كلفة، ليفي له ذلك بالعوائد التي حصل في أسرها، فيحرص على ابتغاء ذلك ويسعى فيه جهده<sup>(401)</sup>، ولهذا فأكثر من تراهم

(400) يحاول ابن خلدون في هذا الفصل والذي سبقه أن يحرر وسائل الرزق العملية عن غيرها من خدمة الآخرين أو البحث عن الكور والدفائن باعتبارها وسائل شادة للرزق، ويرجع ذلك إلى نظرة ابن خلدون الواقعية التي من خلالها يرى وضع الحياة والتي تنطلق من أن العمل يؤدي بطريقة عملية مرتبطة بالجهد والقدرة. ويدخل في طرق الرزق غير الواقعية هي عصرنا الحاضر ألعاب النابض، وجنون المضاربة في الأسهم والسندات بعية الحصول على ربح. وتلك تضرر وسائله هي المقامرة ومماريه

(401) كما ذكرنا في هذا العصر ظهرت طرق لمحاولات الكسب السريع مثل العديد من المشاريع التي يطمع أصحابها بالثراء السريع ولكن ليس من دوافع الأرض إنما بدوافع الأموال التي بيد التيسار والمشاركون بالطبع. ولكل زمان حاله وطامعه





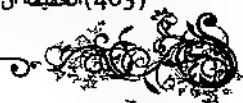
يحرصون على ذلك هم المترفون من أهل الدولة، ومن سكان الأمصار الكثيرة  
الترف المتسعة الأحوال، مثل مصر وما في معناها. فتجد الكثير منهم مفرمين  
بابتغاء ذلك وتحصيله ومساءلة الركبان عن شواذه.

وأما الكلام في ذلك على الحقيقة فلا أصل له في علم ولا خبر. واعلم أن  
الكنوز وإن كانت توجد لكنها في حكم النادر على وجه الاتفاق<sup>(402)</sup> لا على وجه  
القصد إليها، وليس ذلك بأمر تعم به البلوى، حتى يدخر الناس أموالهم تحت  
الأرض ويختمون عليها بالطلاسم لا في القديم ولا في الحديث، والركاز الذي  
ورد في الحديث وفرضه الفقهاء وهو دفن الجاهلية إنما يوجد بالعثور والاتفاق،  
لا بالقصد والطلب.

وأما قولهم: أين أموال الأمم من قبلنا وما علم فيها من الكثرة والوفور، فاعلم  
أن الأموال من الذهب والفضة والجواهر والأمتعة إنما هي معادن ومكاسب مثل  
الحديد والنحاس والرصاص وسائر العقارات والمعادن، والعمران يظهرها  
بالأعمال الإنسانية ويزيد فيها أو ينقصها. وما يوجد منها بأيدي الناس فهو  
متناقل متوارث، وربما انتقل من قطر إلى قطر ومن دولة إلى أخرى بحسب  
أغراضه والعمران الذي يستدعي له، فإن نقص المال في المغرب وإفريقية فلم  
ينقص ببلاد الصقالبة والإفرنج، وإن نقص في مصر والشام فلم ينقص في  
الهند والصين<sup>(403)</sup>. وإنما هي الآلات والمكاسب والعمران يوفرها أو ينقصها.  
مع أن المعادن يدركها البلاء كما يدرك سائر الموجودات ويسرع إلى اللؤلؤ  
والجواهر أعظم مما يسرع إلى غيره. وكذا الذهب والفضة والنحاس والحديد  
والرصاص والقصدير ينالها من البلاء والفناء ما يذهب بأعيانها لأقرب وقت.  
فيحتاج من وقع له شيء من هذا الوسواس وابتلى به أن يتعوذ بالله من العجز

(402) يقصد بالاتفاق أي المصادفة بالنسبة للإنسان.

(403) الحقيقة أن الأموال منذ قديم الزمان تنقل من بلد لآخر وكثيراً ما تنقل للبد الأكثر غناً ورحاً وأمناً وعدلاً.





والكسل في طلب معاشه، كما تعوذ رسول الله صلى الله عليه وسلم من ذلك،  
وينصرف عن طريق الشيطان ووسواسه، ولا يشغل نفسه بالمجالات والمكاذب  
من الحكايات (وَاللّٰهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ).





## 5 في أن الجاه مفيد للمال

وذلك أنا نجد صاحب المال والحظوة في جميع أصناف المعاش أكثر يسارا وثروة من فاقد الجاه. والسبب في ذلك أن صاحب الجاه مخدوم بالأعمال يُتقرب بها إليه في سبيل التزلف والحاجة إلى جاهه. فالفاس معينون له بأعمالهم في جميع حاجاته من ضروري أو حاجي أو كمالي، فتحصل قيم تلك الأعمال كلها من كسبه، وجميع ما من شأنه أن تبذل فيه الأعواض من العمل، يستعمل فيها الناس من غير عوض<sup>(404)</sup>، فتتوفر<sup>(405)</sup> قيم تلك الأعمال عليه، فهو بين قيم للأعمال يكتسبها وقيم أخرى تدعوه الضرورة إلى إخراجها فتتوفر عليه. والأعمال لصاحب الجاه كثيرة فتفيد الفني لأقرب وقت، ويزداد مع الأيام يسارا وثروة. ولهذا المعنى كانت الإمارة أحد أسباب المعاش كما قدمناه، وفاقد الجاه بالكلية ولو كان صاحب مال فلا يكون يساره إلا بمقدار ماله وعلى نسبة سعيه، وهؤلاء هم أكثر التجار<sup>(406)</sup>، ولهذا تجد أهل الجاه منهم يكونون أيسر بكثير. ومما يشهد لذلك أنا نجد كثيراً من الفقهاء وأهل الدين والعبادة إذا اشتهروا، وحسُن الظن بهم، واعتقد الجمهور معاملة الله في إرفادهم، فأخلص الناس في إعانتهم على أحوال دنياهم والاعتماد في مصالحهم، أسرعت إليهم الثروة وأصبحوا مياسير من غير مال مقتنى، إلا ما يحصل لهم من قيم الأعمال التي

(404) الثمات التي يتحدث عنها ابن خلدون من أصحاب الجاه الذين لهم شيئاً من القوة أو السلطان. إضافة إلى أصحاب الجاه من أصحاب الأموال الذي يتم بأعطياتهم أو كرمهم. فالجاه أحد مصادر السي وكسب المال كما أن العمل أحد مكونات الثروة. وإذا قل أو سقطت تكلمته راد العائد لصاحبه.

(405) تنوهر أي يتم توفير قيمتها فلا تصرف لـ الأشياء عملت بسعر محدود جداً أو بدون مقابل خاصة الخدمات.

(406) هنا إشارة مهمة لمصادر الكسب من التجارة وغيرها، وتأكيد أن التاجر له مصدران أساسيان في جمع الثروة هما المال. فالمال يأتي بالعمل ثم السعي للكسب أي الجهد وتتوافق هذه الآراء مع النظرية الحديثة في الاقتصاد في





وقعت المعونة بها من الناس لهم، رأينا من ذلك أعداداً في الأمصار والمدن  
وفي البدو، يسمي لهم الناس في الفلح والتجر وكل قاعد بمنزله لا يبرح من  
مكانه، فينمو ماله ويعظم كسبه، ويتأثّل<sup>(407)</sup> الغنى من غير سعي. ويعجب من  
لا يفتن لهذا السر في حال ثروته وأسباب غناه ويساره. والله سبحانه وتعالى  
يرزق من يشاء بغير حساب.





6

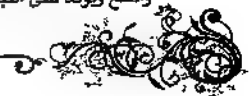
## في أن السعادة والكسب إنما يحصل غالباً لأهل الخضوع والتملق وأن هذا الخلق من أسباب السعادة

قد سلف لنا فيما سبق أن الكسب الذي يستفيد به البشر إنما هو قيم أعمالهم. ولو قدر أحد عطل عن العمل جملة لكان فاقده الكسب بالكلية. وعلى قدر عمله وشرفه بين الأعمال وحاجة الناس إليه يكون قدر قيمته<sup>(408)</sup> وعلى نسبة ذلك نمو كسبه أو نقصانه. وقد بينا آنفاً أن الجاه يقيد المال لما يحصل لصاحبه من تقرب الناس إليه بأعمالهم وأموالهم في دفع المضار وجلب المنافع، وكان ما يتقربون به من عمل أو مال عوضاً عما يحصلون عليه بسبب الجاه من الأغراض في صالح أو طالح. وتصير تلك الأعمال في كسبه، وقيمها أموال وثروة له. فيستفيد الغنى واليسار لأقرب وقت<sup>(409)</sup>، ثم إن الجاه متوزع في الناس ومرتب فيهم طبقة بعد طبقة: ينتهي في العلو إلى الملوك الذين ليس فوقهم يد عالية، وفي السفلى إلى من لا يملك ضراً ولا نفعاً بين أبناء جنسه: وبين ذلك طبقات<sup>(410)</sup> متعددة: حكمة الله في خلقه، بما ينظم معاشهم وتنيسر مصالحهم ويتم بقاؤهم، لأن النوع الإنساني لا يتم وجوده وبقاؤه إلا بتعاون أبنائه على مصالحهم، لأنه قد تقرر أن الواحد منهم لا يتم وجوده إلا بالتعاون، وإنه إن ندر فقد ذلك في صورة مفروضة لا يصح بقاءه.

(408) حاجة الناس إلى العمل تعدد قيمته هذا المفهوم البسيط الذي أصبح المعيار الأساسي لتصنيف المهن وتحديد مكانتها خاصة في الدول الغربية وعلى أساسها يتم تحديد العوائد المالية للمهنة.

(409) يؤكد ابن خلدون على عنصرين ماديين ولقبيين لبناء الثروة هما المال والجاه، وتعمل عناصر أخرى منها مهارة الشخص، ونوع الصنعة والبركة التي لدى البعض في زيادة الرزق، وربما هدف هنا التركيز على أهمية هذين العنصرين، وعرضه لبقية العناصر بطرق مختلفة.

(410) رعم أن مصطلح الطبقة الاجتماعية غير مفصل لدى أصحاب الفكر الإسلامي قديماً، لأن الدين يؤكد أن التمايز بين الناس بالتقوى والعمل الصالح. إلا أن ابن خلدون يستخدم مصطلح الطبقة الاقتصادية والمهنية بشكل واضح ويؤكد على التباين الاجتماعي من خلاله.







ثم إن هذا التعاون لا يحصل إلا بالإكراه عليه لجهلهم في الأكثر بمصالح النوع، ولما جعل لهم من الاختيار، وأن أفعالهم إنما تصدر بالفكر والروية<sup>(411)</sup> لا بالطبع، وقد يمتنع من المعاونة فيتعين حمله عليها. فلا بد من حامل يكره أبناء النوع على مصالحهم، لتتم الحكمة الإلهية في بقاء هذا النوع. وهذا معنى قوله تعالى: (وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُلْحِرًا وَرَحِمَةً رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ).

فقد تبين أن الجاه هو القدرة الحاملة للبشر على التصرف فيمن تحت أيديهم من أبناء جنسهم بالإذن والمنع والتسلط بالقهر والغلبة<sup>(412)</sup>. ليحملهم على دفع مضارهم وجلب منافعهم في العدل بأحكام الشرائع والسياسة، وعلى أغراضه فيما سوى ذلك. ولكن الأول مقصود في العناية الربانية وبالذات، والثاني داخل فيها بالعرض كسائر الشرور الداخلة في القضاء الإلهي، لأنه قد لا يتم وجود الخير الكثير إلا بوجود شر يسير من أجل المواد، فلا يفوت الخير بذلك، بل يقع على ما ينطوي عليه من الشر اليسير، وهذا معنى وقوع الظلم في الخليفة، فتفهم.

ثم إن كل طبقة من طباق أهل العمران من مدينة أو إقليم لها قدرة على من دونها من الطباق، وكل واحد من الطبقة السفلى يستمد بذی الجاه من أهل الطبقة التي فوق<sup>(413)</sup>، ويزداد كسبه تصرفاً فيمن تحت يده على قدر ما

(411) الفكر إعمال العقل للشيء، والرؤية مراقبته للفكر وهي الاستيعصار بالأمر وقبوله وبدل هذين المفهومين على أن الأصل بالإنسان التعلم والاختيار وليس طينته النفسية أو الوراثية. وأكد ابن خلدون على ذلك بأكثر من مكان.

(412) يرى ابن خلدون أن للجاه أدواراً اجتماعية وسياسية منها السيطرة وجعل الناس تابعين ومطيعين لصاحب الجاه الذي غالباً ما يكون حاكماً أو ذو نفوذ. وهذا الرأي لابن خلدون يؤكد أنه يرى المصلحة الأكبر في بقاء النظام وسيطرته من إعطاء الأفراد حريتهم لما يريدون. ويرى أن هذا أفضل لهم، كما أن هذا المفهوم يتوافق مع مفهوم العصبية التي هي أساس القوة. فهنا أدخل ابن خلدون الجاه والذي قد يجتمع مع العصبية أو يوجد بدونها فتأمل.

(413) هناك اتجاهات في تحديد عناصر القوة في المجتمع الذي عاصره وحلله ابن خلدون وهو أن أسباط المجتمع يؤثرون فيه من ناحية السلطة والمال والجاه. ويعتمد ذلك إلى تقليد سلوكهم وتمثيل بأخلاقهم. وهذا هو نمط المجتمعات

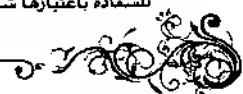




يستفيد منه. والجاه على ذلك داخل على الناس في جميع أبواب المعاش، ويتسع ويضيق بحسب الطبقة والطور الذي فيه صاحبه، فإن كان الجاه متسعا كان الكسب الناشئ عنه كذلك، وإن كان ضيقاً قليلاً فمثله، وفائد الجاه وإن كان له مال فلا يكون يساره إلا بمقدار عمله أو ماله ونسبة سعيه ذاهباً وآيماً في تميمته كأكثر التجار وأهل الفلاحة في الغالب، وأهل الصنائع كذلك إذا فقدوا الجاه واقتصروا على فوائد صنائعهم، فإنهم يصيرون إلى الفقر والخصاصة في الأكثر، ولا تسرع إليهم ثروة، وإنما يُرْمَقُونَ العيش ترميقاً ويدافعون ضرورة الفقر مدافعة. وإذا تقرر ذلك وأن الجاه متفرع وأن السعادة والخير مقترنان بحصوله<sup>(414)</sup>، علمت أن بذله وإفادته من أعظم النعم وأجلها، وأن باذله من أجل المنعمين وإنما يبذله لمن تحت يديه فيكون بذله بيد عالية وعزة، فيحتاج طالبه ومبتغيه إلى خضوع وتملق كما يسأل أهل العز والملوك، والا فيتعذر حصوله. فلذلك قلنا إن الخضوع والتملق من أسباب حصول هذا الجاه المحصل للسعادة والكسب، وإن أكثر أهل الثروة والسعادة بهذا التملق. ولهذا نجد الكثير ممن يتخلق بالترفع والشمم لا يحصل لهم غرض الجاه فيقتصرون في التكسب على أعمالهم، ويصيرون إلى الفقر والخصاصة.

واعلم أن هذا الكبر والترفع من الأخلاق المذمومة إنما يحصل لمن توهم الكمال، وأن الناس يحتاجون إلى بضاعته من علم أو صناعة، كالعلم المتبحر في علمه، أو الكاتب المجيد في كتابته، أو الشاعر البليغ في شعره، وكل محسن

والحصارات القديمة نرا ترى أن ما كتب عن تاريخ تلك الأمم يركز على أحوار القادة والحكام وأجاراتهم وحاشيتهم ويهمل أخبار العامة أو يمر عليها بشكل مختصر أو ما يرتبط بالحكام أو الثورات. أما النمط الثاني فانتشر خلال التاريخ المعاصر وهو أن الطبقة الوسطى مركز تغير المجتمع من خلال تأثيراتها الإعلامية والاقتصادية والاجتماعية، ولأرسل النمطين منتشرين في المجتمعات كما أن هناك تدخل بينهما بشكل كبير وتأثير للنمط الأول واضح على النمط الثاني كما أن إمبراطرات الرأسمالية من خلال سيطرة المال والسلطة والتأثير على الحياة وسس النظم والقوانين الداعمة لذلك (414) مفهوم السعادة هي هذا النص لدى ابن خلدون مرادف للراحة والدعة وسعة الزرق. وليس مثل تعريجات اليوم للسعادة باعتبارها شعور بصبي لتحقيق الدات والتناج.





في صناعته يتوهم أن الناس محتاجون لما بيده ، فيحدث له ترفع عليهم بذلك وكذا يتوهم أهل الأنساب، ممن كان في آبائه ملك أو عالم مشهور أو كامل في طور، يعتبرون بما رأوه أو سمعوه من حال آبائهم في المدينة، ويتوهمون أنهم استحقوا مثل ذلك بقرابتهم إليهم ووراثتهم عنهم فهم متمسكون في الحاضر بالأمر الممدوم<sup>(415)</sup>. وكذلك أهل الحيلة والبصر والتجارب بالأمور قد يتوهم بعضهم كمالاتهم في نفسه بذلك واحتياجاً إليه.

وتجد هؤلاء الأصناف كلهم مترفعين لا يخضعون لصاحب الجاه ولا يتملقون لمن هو أعلى منهم، ويستصغرون من سواهم لاعتقادهم الفضل على الناس فيستكف أحدهم على الخضوع ولو كان للملك ويعدده مذلة وهواناً وسفهاً<sup>(416)</sup>، ويحاسب الناس في معاملتهم إياه بمقدار ما يتوهم في نفسه، ويحقد على من قصر له في شيء مما يتوهمه من ذلك، وربما يدخل على نفسه الهموم والأحزان من تقصيرهم فيه، ويستمر في عناء عظيم من إيجاب الحق لنفسه أو إجابة الناس له من ذلك، ويحصل له المقت من الناس لما في طباع البشر من التآله، وقل أن يسلم أحد منهم لأحد في الكمال والترفع عليه، إلا أن يكون ذلك بنوع من القهر والغلبة والاستطالة وهذا كله في ضمن الجاه. فإذا فقد صاحب هذا الخلق الجاه وهو مفقود له كما تبين لك، مقتته الناس بهذا الترفع، ولم يحصل له حظ من إحساسهم، وفقد الجاه لذلك من أهل الطبقة التي هي أعلى منه، لأجل المقت وما يحصل له بذلك من القعود عن تعاهدهم وغشيان

(415) يطرح ابن خلدون هنا مفهوم الواقعية في الحياة، أي لا يظن أحداً أنه لا يمكن الاستغناء عنه، ويؤكد على مبدأين مؤثرين بالحياة الأول العمل، كما أكد ذلك في أماكن سابقة أن الإنسان ابن جهده. ويؤكد هنا مفهوم آخر وهو التواصل مع الآخرين. وأن الإتمثال أو الترفع يؤدي بأصحابه إلى الحاجة وربما الفقر.

(416) يؤكد ابن خلدون وأبيه الذي عرضنا له سابقاً أن السلطة تؤثر في كافة من دونها وأنها مصدر التأثير بالمجتمع لذا فعدم الحصول لها نوعاً من السلوك غير السوي، ولرأي ابن خلدون وجهة من حيث أن للحاكم سلطة وجاه وحكم وعدم الخضوع له ربما يسبب ضرر أكثر من عهده. ويتناقض هذا الأمر في الدول التي تسمح بالحدودية أو تداول السلطة





منازلهم، ففسد معاشه، وبقي في خصاصة وفقر أو فوق ذلك بقليل، وأما الثروة فلا تحصل له أصلاً ومن هذا اشتهر بين الناس أن الكامل في المعرفة محروم من الحظ، وأنه قد حوسب بما رزق من المعرفة واقتطع له ذلك من الحظ، وهذا معناه . ومن خلق لشيء يسره . والله المقدر لا رب سواه.

وقد يقع في الدول اضطراب في المراتب من أجل هذا الخلق، ويرتفع فيها كثير من السفلة وينزل كثير من العلية بسبب ذلك. وذلك أن الدول إذا بلغت نهايتها في التغلب والاستيلاء انفرد منها منبت الملك بملكهم وسلطانهم، ويؤس من سواهم من ذلك، وإنما صاروا في مراتب دون مرتبة الملك وتحت يد السلطان وكأنهم خول له، فإذا استمرت الدولة وشمخ الملك تساوي حينئذ في المنزلة عند السلطان كل من انتمى إلى خدمته وتقرب إليه بنصيحة، واصطنعه السلطان لغنائته في كثير من مهماته، فتجد كثيراً من السوقة يسعى في التقرب من السلطان بجده ونصح، ويتزلف إليه بوجوه خدمته، ويستعين على ذلك بعظيم من الخضوع والتعلق له ولعاشيته وأهل نسيه، حتى يرسخ قدمه معهم، وينظمه السلطان في جملة، فيحصل له بذلك حظ عظيم من السعادة<sup>(417)</sup>، وينتظم في عدد أهل الدولة، وناشئة الدولة حينئذ من أبناء قومها الذين ذلوا صعابها ومهدوا أكافها معتزون بما كان لأبائهم في ذلك من الآثار، تشمخ به نفوسهم على السلطان ويعتدون بأثاره، ويجرون في مضمار الدالة بسببه. فيمقتهم السلطان لذلك ويباعدهم، ويميل إلى هؤلاء المصطنعين الذين

(417) ما يذكره ابن خلدون يكاد يكون قانوناً بشرياً للدول، فلا تكاد نرى دولة في عصر قديم أو معاصر إلا والسلطان انفرد عن من أفلموا معه الملك، لأنهم يتكرونها بتاريخه القديم، أو لشعوره أنهم ينفلسونه بشيء من الملك أو لهم مطالب لم يعد بروق لها، وأصبح يبحث عن من يطعمه، فالملك والجاه تجمل الحاكم يصم الأذن عن النقد أو الرأي، كما أنه في كثير من الأحيان لا يقبل أي نوع من المشاركة بالرأي والحكم لذا يصطنع خشية متملقة ومجاملة جاء بها الطمع والحاجة، فهي منه بقوة وماله لحصلوا بذلك على كل ما يريدون، فإذا ذهب شيء من ذلك تغيرت قلوبهم وأعمالهم. وهذه النماذج للدول التي سلطتها بالتغلب لا بالتخاب





لا يعتدون بقديم، ولا يذهبون إلى دالة<sup>(418)</sup> ولا ترفع، إنما دأبهم الخضوع له والتملق والاعتماد في غرضه متى ذهب إليه، فيتسع جاههم، وتعلو منازلهم، وتتصرف إليهم الوجوه والخواطر، بما يحصل لهم من قبل السلطان والمكانة عنده، ويبقى ناشئة الدولة فيما هم من الترفع والاعتداد بالقديم، لا يزيدهم ذلك إلا بعداً من السلطان ومقتاً وإيثاراً لهؤلاء المصطنعين عليهم، إلى أن تنقرض الدولة وهذا أمر طبيعي في الدولة. ومنه جاء شأن المصطنعين في الغالب. والله سبحانه وتعالى أعلم، وبه التوفيق لا رب سواه.



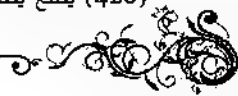


## في أن القاضين بأمور الدين من القضاء والفتيا والتدريس والإمامة والخطابة والأذان ونحو ذلك لا تعظم ثروتهم في الغالب

والسبب لذلك أن الكسب كما قدمناه قيمة الأعمال وأنها متفاوتة بحسب الحاجة إليها، فإذا كانت الأعمال ضرورية في العمران عامة البلوى به، كانت قيمتها أعظم وكانت الحاجة إليها أشد<sup>(419)</sup>. وأهل هذه الصنائع الدينية لا تضطر إليهم عامة الخلق، وإنما يحتاج إلى ما عندهم الخواص ممن أهبل على دينه، وإن احتيج إلى الفتيا والقضاء في الخصومات فليس على وجه الاضطرار والعموم، فيقع الاستغناء عن هؤلاء في الأكثر، وإنما يهتم بإقامة مراسمهم صاحب الدولة بما له من النظر في المصالح، فيقسم له حظاً من الرزق على نسبة الحاجة إليهم على النحو الذي قررناه، لا يساويهم بأهل الشوكة ولا بأهل الصنائع، من حيث الدين والمراسم الشرعية، ولكنه يقسم بحسب عموم الحاجة وضرورة أهل العمران، فلا يصح<sup>(420)</sup> في قسمهم إلا القليل، وهم أيضاً لشرف بضائهم أعزة على الخلق وعند نفوسهم، فلا يخضعون لأهل الجاه حتى ينالوا منه حظاً يستدرون به الرزق، بل ولا تفرغ أوقاتهم لذلك، لما هم فيه من الشغل بهذه الصنائع الشريفة المشتملة على أعمال الفكر والبدن، بل ولا يسعهم ابتذال أنفسهم لأهل الدنيا لشرف صنائعهم، فهم بمعزل عن ذلك. فلذلك لا تعظم ثروتهم في الغالب ولقد باحثت بعض الفضلاء فأنكر ذلك عليّ، فوقع بيدي أوراق مخرقة من حسابات الدواوين بدار المأمون تشتمل على كثير

(419) يتحدث ابن خلدون بدقة عن نوع العمل وعلاقته وأهميته وعلاقته بالحل فكما كانت الحاجة أكبر كان الدخل أكبر، وهذا الأمر صحيح على عمومه، وإن كان هناك استثناءات لبعض الأشخاص فمعظم المهنة قد ينال أصحابها دحلاً أكبر من طبيعة مهنتهم لتميزهم بشيء يجعل الإقبال عليهم كبيراً من الناس أو الحاكم. ويكون دخلهم أوسع وحالهم أفضل لذا استدرك ابن خلدون في المهنة التي ذكرها هنا بقوله في العمود: هي العالمة.

(420) يصح يصح كما يرى الحاكم





من الدخل والخرج، وكان فيما طالعت فيه أوراق القضاة والأئمة والمؤذنين فوقمته عليه<sup>(\*)</sup>، وعلم منه صحة ما قلته ورجع إليه، وقضينا المعجب من أسرار الله في خلقه وحكمته في عوالمه. والله الخالق القادر لا رب سواه.

(\*) هذا ينطبق على عموم القائمين بأمور الدين والإفتاء وإن تغير بعض أوجهها في هذا العصر نتيجة عطاءات الحاكم ومخصصاتهم لبعض العلماء أو دخول بعضهم في التجارة .. وكلا هذين الصنفين أقلية قياساً بعموم المشائخ.. وهذا

الذي يثبت القاعدة .



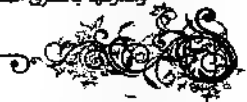


## 8 في أن الفلاحه من معاش المستضعفين وأهل العافيه من البدو

وذلك لأنه أصيل في الطبيعة وبسيط في منحة، وذلك لا تجد ينتحله أحد من أهل الحضرة في الغالب، ولا من المترفين، ويختص منتحله بالمذلة. قال صلى الله عليه وسلم، وقد رأى السكة ببعض دور الأنصار: « ما دخلت هذه دار قوم إلا دخله الذل»، وحمله البخاري على الاستكثار منه وترجم عليه: « باب ما يحذر من عواقب الاشتغال بألة الزرع أو تجاوز الحد الذي أمر به». والسبب فيه والله اعلم ما يتبعها من المفرم المفضي إلى التحكم واليد العالیه، فيكون الغارم ذليلاً يائساً بما تناوله أيدي القهر والاستطالة. قال صلى الله عليه وسلم: « لا تقوم الساعة حتى تعود الزكاة مفراً»، إشارة إلى الملك العضوض<sup>(421)</sup> القاهر للناس الذي معه التسلط والجور، ونسيان حقوق الله تعالى في الممتلكات<sup>(422)</sup>، واعتبار الحقوق كلها مفراً للملوك والدول. والله قادر على ما يشاء. والله سبحانه وتعالى أعلم وبه التوفيق.

(421) العضوض ما يعص عليه (القاموس). وقد وصف به الملك في قوله عليه السلام ((العلامة بعدي ثلاثون ثم تكون ملكاً عضوضاً)).

(422) حقوق الله في الممتلكات أي حق الله فيما يؤخذ من الناس، ويصرف لهم ويقصد بها الزكاة والصدقة والأنفال، وصرفها بالطرق المقررة لهم في الشرع.







## 9 في معنى التجارة ومذاهبها وأصنافها

اعلم أن التجارة محاولة الكسب بتنمية المال بشراء السلع بالرخص وبيعها بالفلاء أي ما كانت السلعة من دقيق أو زرع أو حيوان أو قماش. وذلك القدر النامي يسمى ربحاً فالمحاول لذلك الربح إما أن يختزن السلعة ويتحين بها حوالة الأسواق من الرخص إلى الفلاء فيعظم ربحه، وإما بأن ينقله إلى بلد آخر تُتفق<sup>(423)</sup> فيه تلك السلعة أكثر من بلده الذي اشتراها فيه، فيعظم ربحه ولذلك قال بعض الشيوخ من التجار لطالب الكشف عن حقيقة التجارة: أنا أعلمها لك في كلمتين: « اشتر الرخيص وبع الغالي، وقد حصلت التجارة »<sup>(424)</sup>، إشارة منه بذلك إلى المعنى الذي قررناه. والله سبحانه وتعالى أعلم.

(423) عمومه تطلب فيه

(424) لا زال هذا المبدأ يعتبر هم فاسون في التجارة، ورغم تطور المفاهيم وطرق الربح لمالي.





في أي أصناف الناس يحترف بالتجارة وأيهم ينبغي له

اجتناب حرفها

10

قد قدمنا أن معنى التجارة تنمية المال بشراء البضائع ومحاولة بيعها بأغلى من ثمن الشراء، إما بانتظار حوالة الأسواق أو نقلها إلى بلد هي فيه أنفق وأغلى<sup>(425)</sup>، أو بيعها بالغلاء على الآجال، وهذا الربح بالنسبة إلى أصل المال يسير إلا أن المال إذا كان كثيراً عظم الربح، لأن القليل في الكثير كثير، ثم لا بد في محاولة هذه التنمية الذي هو الربح من حصول هذا المال بأيدي الباعة بشراء البضائع وبيعها وتقاضي أثمانها. وأهل النصفة قليل، فلا بد من الفش والتطفيف المجحف بالبضائع، ومن المطل في الأثمان المجحف بالربح، كتعطيل المحاولة في تلك المدة وبها نفاؤه، ومن الجحود والإنكار المُسحت لرأس المال إن لم يتقيد بالكتاب والشهادة وغناء الحكام في ذلك قليل، لأن الحكم إنما هو على الظاهر، فيعاني التاجر من ذلك أحوالاً صعبة، ولا يكاد يحصل على ذلك التافه من الربح إلا بعظم العناء والمشقة، أو لا يحصل أو يتلاشى رأس ماله، فإن كان جريئاً على الخصومة، بصيراً بالحُسبان، شديد المُحاكمة، مقدماً على الحكام، كان ذلك أقرب له إلى النصفة بجرائته منهم ومما حكته، وإلا فلا بد له من جاه يَدْرَج به، يوقع له الهيبة عند الباعة ويحمل الحكام على إنصافه من معاملته، فيحصل له بذلك النصفة في ماله طوعاً في الأول وكرهاً في الثاني. وأما من كان قاصداً للجرأة والإقدام من نفسه فاقد الجاه من الحكام فينبغي له أن يجتنب الاحتراف بالتجارة، لأنه يعرض ماله للضياع والذهاب ويصير مأكله للباعة، ولا يكاد ينتصف منهم، لأن الغالب في

(425) في هذا العصر أصبح نقل البضاعة من مكان إلى مكان داخل في نفس البلد أو المدينة أحد طرق الربح التجاري كما أن تحرثها مدخل مهم للربح.





الناس، وخصوصا الرعاع والبيعة، شروهون إلى ما في أيدي الناس سواهم، متوثبون عليه، ولولا وازع الأحكام لأصبحت أموال الناس نهبا<sup>(426)</sup>؛ (وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ).

(426) هذا الرأي امتداد لرأي ابن خلدون أن الناس سرون سلطة رماع، وأن وازع السلطة هو التوارع للإبضاط. والفصل بينهم، والسيدة عليهم.





## 11 أن خلق التجار نازلة عن خلق الأشراف والملوك

وذلك أن التجار في غالب أحوالهم إنما يعانون البيع والشراء، ولا بد فيه من المكايسة<sup>(427)</sup> ضرورة. فإن اقتصر عليها اقتصرت به على خلقها، وهي: أعني خلق المكايسة، بعيدة عن المروءة التي تتخلق بها الملوك والأشراف. وأما إن استُرذِلَ خُلُقُهُ بما يتبع ذلك في أهل الطبقة السفلى منهم، من المماحكة والغش والخلاصة وتماهد الأيمان الكاذبة على الأثمان رداً وقبولاً، فأجدر بذلك الخلق أن يكون في غاية المذلة لما هو معروف، ولذلك تجد أهل الرياسة يتحامون الاحتراف بهذه العرفة لأجل ما يكسب من هذا الخلق<sup>(428)</sup>. وقد يوجد منهم من يسلم من هذا الخلق ويتحاماه لشرف نفسه وكرم خلاله، إلا أنه في النادر بين الوجود. والله يهدي من يشاء بفضله وكرمه، وهو رب الأولين والآخرين.

(427) المكايسة في البيع في عرف الفقهاء هي المعاملة التي تشتمل المساومة بين كل من البائع والمشتري إلى أن يصل إلى الشئ الذي يتم فيه البيع، وعالياً ما يحقق هاتئتهما. وقد دوتى هذه العملية إلى تحقيق الشئ الطبيعي للسلعة ولا يتم ذلك إلا بالمساومة. دواهي ص 703.

(428) رحمت لله يا ابن خلدون لو أبصرت عصرنا غدت السياسة والتجارة توأمان يفدي كل منها الآخر. لوصفت فصلاً كاملاً تحت عنوان، أن بعض أهل الرئاسة من يستفيد من جاهه في تعاربه الخاصة وينصر بها الرعية.





## 12 في نقل التاجر للسلع

التاجر البصير بالتجارة لا ينقل من السلع إلا ما تعم الحاجة إليه من الغنى والفقير والسلطان والسوقة، إذ في ذلك نفاق سلعته، وأما إذا اختص نقله بما يحتاج إليه البعض فقط، فقد يتعذر نفاق سلعته حينئذ بإعواز الشراء من ذلك البعض لعارض من العوارض، فتكسد سوقه وتفسد أرباحه. وكذلك إذا نقل السلعة المحتاج إليها فإنما ينقل الوسط من صنفها، فإن العالي من كل صنف السلع إنما يختص به أهل الثروة وحاشية الدولة وهم الأقل، وإنما يكون أسوة في الحاجة إلى الوسط من كل صنف، فليتحر ذلك جهده فقيه سلعته أو كسادها. وكذلك نقل السلع من البلد البعيد المسافة أو في شدة الخطر في الطرقات يكون أكثر فائدة للتجار وأعظم أرباحاً وأفضل بحوالة الأسواق، لأن السلعة المنقولة حينئذ تكون قليلة موعزة لبعد مكانها أو شدة الغرر في طريقها، فيقل حاملوها ويعز وجودها<sup>(429)</sup>، وإذا قلت وعرت غلت أثمانها. وأما إذا كان البلد قريب المسافة والطريق سابل بالأمن، فإنه حينئذ يكثّر ناقلوها، فتكثر وترخص أثمانها، فأما المترددون في أفق واحد ما بين أمصاره وبلدانه ففائدتهم قليلة وأرباحهم تافهة لكثرة السلع وكثرة ناقليها، و (اللَّهُ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ).

(429) يؤكد ابن خلدون هنا مبدأ تجاري مهم وهو إذا رادت المحاطرة راد الربح المتوقع





## 13 في الاحتكار

ومما اشتهر عند ذوي البصر والتجربة في الأمصار أن احتكار الزرع لتحسين أوقات الغلاء مشئوم وأنه يعود على فائدته بالتلف والخسران. وسببه والله أعلم أن الناس لحاجتهم إلى الأقوات مضطرون إلى ما يبذلون فيها من المال اضطرازا، فتبقى النفوس متعلقة به، وفي تعلق النفوس بما لها سر كبير في وباله على من يأخذه مجانا<sup>(430)</sup>. ولعله الذي اعتبره الشارع في أخذ أموال الناس بالباطل. وهذا وإن لم يكن مجانا فالنفوس متعلقة به، لإعطائه ضرورة من غير سعة في العذر فهو كالمكره. وما عدا الأقوات والمأكولات من المبيعات لا اضطرار للناس إليها، وإنما يبعثهم عليها التقنن في الشهوات، فلا يبذلون أموالهم فيها إلا باختيار وحرص، ولا يبقى لهم تعلق بما أعطوه. فلهذا يكون من عرف بالاحتكار تجتمع القوى النفسانية على متابعته لما يأخذه من أموالهم فيفسد ربحه<sup>(431)</sup>. والله تعالى أعلم.

(430) هذا التفسير لا ينخلون لا يتوافق مع منهجيته الواقعية التي استمر عليها في البحث إنما هذا تفسير نفسي ذو أبعاد دينية. وربما استقرامه من ملاحظات مباشرة أو صلت له هذه النتيجة.

(431) للاحتكار آثار اجتماعية واقتصادية عديدة لم ينلشها ابن خلدون لكنها في مجملها تؤدي إلى الأضرار في المجتمع وتزيد المثلث الفقيرة بالمجتمع، وتؤدي إلى تدهور اقتصادي بالإضلفة إلى تنامي وتتابع دورات الكساد في المجتمع وتزيد أرباح المحتكر.





## 14 في أن رخص الأسعار مضر بالمحترفين بالرخص

وذلك أن الكسب والمعاش كما قدمناه إنما هو بالصنائع أو التجارة، والتجارة هي شراء البضائع والسلع وادخارها يتعين بها حوالة الأسواق بالزيادة في أثمانها ويسمى ربحاً، ويحصل منه الكسب والمعاش للمحترفين بالتجارة دائماً، فإذا استديم الرخص في سلعة أو عرض من مأكول أو ملبوس أو متمول على الجملة، ولم يحصل للتاجر حوالة الأسواق فسد الربح والنماء بطول تلك المدة، وكسدت سوق ذلك الصنف، فقمع التجار عن السعي فيها، وفسدت رءوس أموالهم.

واعتبر ذلك أولاً بالزرع فإنه إذا استديم رخصه يفسد به حال المحترفين بسائر أطواره من الفلح والزراعة لقلة الربح فيه وندارته أو فقده، فيفقدون النماء في أموالهم أو يجدونه على قلة، ويعودون بالإنفاق على رءوس أموالهم وتفسد أحوالهم ويصيرون إلى الفقر والخصاصة، ويتبع ذلك فساد حال المحترفين أيضاً بالطنحن والغبز وسائر ما يتعلق بالزراعة من الحرث إلى صيرورته مأكولاً. وكذا يفسد حال الجند إذا كانت أرزاقهم من السلطان على أهل الفلح زرعاً، فإنها تقل جبايتها من ذلك ويمجزون عن إقامه الجندي التي هم بسببها ومطالبون بها ومتقطعون لها، فتفسد أحوالهم<sup>(432)</sup>.

وكذا إذا استديم الرخص في السكر أو العسل فسد جميع ما يتعلق به وقمع المحترفون عن التجارة فيه، وكذا الملبوسات إذا استديم فيها الرخص. فإذا رخص المفرط يجحف بمعاش المحترفين بذلك الصنف الرخيص،

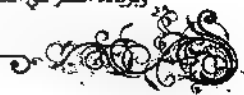
(432) يمتد ابن خلدون أحد طرقه في التحليل، وهو التحليل المتسلسل لكل شيء يؤدي إلى نتيجة تمثل سبب لتعامل آخر وهكذا، وقد تطور هذا النموذج في التحليل حديثاً تحت مسمى «المنهج المنطومي في التحليل، وله استخدامات واسعة في العمل العسكري والاقتصادي والتربوي.





وكذا الفلاء المفرط أيضاً ، وإنما معاش الناس وكسبهم في المتوسط من ذلك وسرعة حوالة الأسواق. وعلم ذلك يرجع إلى العوائد المتقررة بين أهل العمران. وإنما يُحمد الرخص في الزرع من بين المبيعات لعموم الحاجة إليه ، واضطرار الناس إلى الأقوات من بين الغني والفقير ، والعالة من الخلق هم الأكثر في العمران<sup>(433)</sup>. فيعم الرفق بذلك ويرجح جانب القوت على جانب التجارة في هذا الصنف الخاص. والله الرازق ذو القوة المتين. والله سبحانه وتعالى رب العرش العظيم.

(433) هذا التحليل المبسط لتصنيف أنواع الناس لدى ابن خلدون يعكس استنبصاراً عميقاً تناساه أصحاب الانفتاح الاقتصادي ومداهب التمويل الذين لا يميزون بين الناس بالكسب أو القدرة على النفع، ويساهمون برفع السلع الضرورية وبتريادة الفقر في العالم.







## 15 في أن خلق التجار نازلة عن خلق الرؤساء وبعيدة عن المروءة

قد قدمنا في الفصل قبله أن التاجر مدفوع إلى معاناة البيع والشراء وجلب الفوائد والأرباح. ولا بد في ذلك من المكايسة والمماحكة والتحذلق وممارسة الخصوصيات واللجاج، وهي عوارض هذه الحرفة، وهذه الأوصاف نقص من الزكاء<sup>(434)</sup> والمروءة وتجرح فيها، لأن الأفعال لا بد من عود آثارها على النفس، فأفعال الخير تعود بآثار الخير والزكاء، وأفعال الشر والسفسفة تعود بضد ذلك، فتمكن وترسخ إن سبقت وتكررت<sup>(435)</sup>، وتنقص خلال الخير إن تأخرت عنها، بما يتطبع من آثارها المذمومة في النفس، شأن الملكات الناشئة عن الأفعال.

وتتفاوت هذه الآثار بتفاوت أصناف التجار في أطوارهم. فمن كان منهم سافلاً الطور محالفاً لأشرار الباعة أهل الغش والخلاصة والفجور في الأثمان إقراراً وإنكاراً، كانت رداءة تلك الخلق عنده أشد، وغلبت عليه السفسفة، وبعد عن المروءة واكتسابها بالجملة، وإلا فلا بد له من تأثير المكايسة والمماحكة في مروءته، وفقدان ذلك منهم في الجملة<sup>(436)</sup>، ووجود الصنف الثاني منهم الذي قدمناه في الفصل قبله أنهم يدبرون بالجهل ويعموض لهم من مباشرة ذلك، فهم نادر وأقل من النادر. وذلك أن يكون المال قد يوجد عنده دفعة بنوع غريب أو ورثه عن أحد من أهل بيت، فحصلت له ثروة تعينه على الاتصال بأهل

(434) الزكاء مأخوذة من تركية اللمس عن الصعائر.

(435) أكد ابن خلدون في أكثر من مكان أن الإنسان ابن عوائده أي عاداته وهنا يؤكد أن تكرار السلوك يؤدي إلى ترسخ العادات في المرء إضافة إلى أن كل مهنة لها مجموعة من العادات تصيغ العاملين بها بهذه الصفات. وتكون سلوكهم وهذه المكرة لها علاقة بالدراسات الأنثروبولوجية التي تدرس بعض الفئات أو المهن كمجتمعات مغلقة أو ذات صفات محددة.

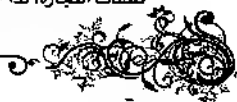
(436) تصنيف إصافي للتجار حسب ممارسة المهنة والقدرة المالية للثروة، ومصدر المال. ومدى القرب من الحكام. يحتاج في عصرنا الحاضر إلى قراءة أنواع التجار وفق نماذج حديثة مناسبة وآثار ذلك.





الدولة وتكسبه ظهوراً وشهرة بين أهل عصره، فيرتفع عن مباشرة ذلك بنفسه، ويدفعه إلى من يقوم له به من وكلائه وحشمه، ويسهل له الحكام النصفة في حقوقهم بما يؤنسونه من بره وإتحافه فيبعدونه عن تلك الخلق بالبعد عن معاناة الأفعال المقتضية لها كما مر، فتكون مروءتهم أرسخ وأبعد عن تلك الحاجة، إلا ما يسري من آثار تلك الأفعال من وراء الحجاب، فإنهم يضطرون إلى مشاركة أحوال أولئك الوكلاء ووافقهم أو خلافهم فيما يأتون أو يذرون من ذلك، إلا أنه قليل ولا يكاد يظهر أثره<sup>(437)</sup>. (وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ).

(437) لا يكاد يظهر أثره أي حلق للتجار فالتاجر في هذه الحالة تشابه صفاته صفات الحكام وأهل الجاه، ولديه بعض صفات التجارة، لذا ابن خلدون يرى أن لكل فئة بالمجتمع صمة وسلوكيات تميزها عن غيرها





## 16 في أن الصنائع لا بد لها من المعلم

اعلم أن الصناعة هي ملكة في أمر عملي فكري، ويكونه عمليا هو جسماني محسوس. والأحوال الجسمانية المحسوسة فنقلها بالمباشرة أوعب لها وأكمل. لأن المباشرة في الأحوال الجسمانية المحسوسة أتم فائدة، والملكة صفة راسخة تحصل عن استعمال ذلك الفعل وتكرره مرة بعد أخرى، حتى ترسخ صورته، وعلى نسبة الأصل تكون الملكة، ونقل المعاينة أوعب<sup>(438)</sup> وأتم من نقل الخبر والعلم، فالملكة الحاصلة عنه أكمل وأرسخ من الملكة الحاصلة عن الخبر. وعلى قدر جودة التعليم وملكة المعلم يكون حذق المتعلم في الصناعة وحصول ملكته.

ثم إن الصنائع منها البسيط ومنها المركب، والبسيط هو الذي يختص بالضروريات، والمركب هو الذي يكون للكماليات. والمتقدم منها في التعليم هو البسيط لبساطته أولا ولأنه مختص بالضروري الذي تتوفر الدواعي على نقله، فيكون سابقا في التعليم ويكون تعليمه لذلك ناقصا، ولا يزال الفكر يخرج أصنافها ومركباتها من القوة إلى الفعل بالاستتباط شيئا فشيئا على التدرج حتى تكمل، ولا يحصل ذلك دفعة وإنما يحصل في أزمان وأجيال<sup>(439)</sup>، إذ خروج الأشياء من القوة إلى الفعل لا يكون دفعة لا سيما في الأمور الصناعية، فلا بد له إذن من زمان. ولهذا تجد الصنائع في الأمصار الصغيرة ناقصة،

(438) أوعب أكثر استيعاباً.

(439) هناك طريقتان لتطوير الصنائع الأولى التي تحدث عنها ابن خلدون من خلال التطور الطبيعي بأثر الزمن وتوارثها جيل بعد جيل والرحاء المالي، والثانية عن طريق تسجيل نظم العمل أو الصناعة في مؤلفات وتعليمها بالمدارس والمعاهد. والجمع بين الطريقتين أفضل ما توصل إليه في ذلك، مع ملاحظة أن الصناعات الدقيقة المعتمدة على مهارات الإنسان مثل صناعة السجاد اليدوي أو النقوش الخاصة تعتمد أساساً على الممارسة المستمرة مع الدقة والرغبة في ذلك. فهي كما يذكر ابن خلدون يتطعم الإنسان بها.





ولا يوجد منها إلا البسيط ، فإذا تزايدت حضارتها ودعت أمور الترف فيها إلى استعمال الصنائع ، خرجت من القوة إلى الفعل .

وتتقسم الصنائع أيضا : إلى ما يختص بأمر المعاش ضرورياً كان أو غير ضروري ، وإلى ما يختص بالأفكار التي هي خاصية الإنسان من العلوم والصنائع والسياسة . ومن الأول الحياكة والجزارة والنجارة والحدادة وأمثالها ، ومن الثاني الوراقة ، وهي معاناة الكتب بالانتساخ والتجليد ، والفناء والشعر وتعليم العلم وأمثال ذلك ، ومن الثالث الجندية وأمثالها . والله أعلم .





## 17 في أن الصنائع إنما تكمل بكمال العمران الحضري وكثرته

والسبب في ذلك أن الناس ما لم يُستوف العمران الحضري وتتمدن المدينة إنما همهم في الضروري من المعاش، وهو تحصيل الأقوات من الحنطة وغيرها. فإذا تمدنت المدينة وتزايدت فيها الأعمال ووفت بالضروري وزادت عليه، صُرف الزائد حينئذ إلى الكمالات من المعاش. ثم إن الصنائع والعلوم إنما هي للإنسان من حيث فكره الذي يتميز به عن الحيوانات، والقوت له من حيث الحيوانية والغذائية، فهو مقدم لضروريته على العلوم والصنائع، وهي متأخرة عن الضروري، وعلى مقدار عمران البلد تكون جودة الصنائع للتأنق فيها حينئذ، واستجادة ما يطلب منها بحيث تتوفر دواعي الترف والثروة. وأما العمران البدوي أو القليل فلا يحتاج من الصنائع إلا البسيط، خاصة المستعمل في الضروريات من نجار أو حداد أو خياط أو حائك أو جزار. وإذا وجدت هذه بعد فلا توجد فيه كاملة ولا مستجادة، وإنما يوجد منها بمقدار الضرورة، إذ هي كلها وسائل إلى غيرها وليست مقصودة لذاتها.

وإذا زخر بحر العمران وطلبت فيه الكمالات، والتأنق فيها في الغاية، وتكون من وجوه المعاش في المصر لمنتعلها، بل تكون فائدتها من أعظم فوائد الأعمال<sup>(440)</sup>، لما يدعو إليه الترف في المدينة مثل الدهان والصفار والحمامى والطباخ والسفاح والنهراس ومعلم الغناء والرقص وقرع الطبول على التوقيع، ومثل الوراقين الذين يعانون صناعة انتساخ الكتب وتجليدها وتصحيحها، فإن هذه الصناعة إنما يدعو إليها الترف في المدينة من الاشتغال بالأمور الفكرية

(440) كلما كان العمل متخصصاً والعاملين فيه قليلين، والطلب عليه أكثر من العاملين في مجاله كلما رادت عوائده. وهذا قانون اقتصادي بسيط يرتبط بقانون الندرة.





وأمثال ذلك<sup>(441)</sup>. وقد تخرج عن الحد إذا كان العمران خارجاً عن الحد، كما  
بلغنا عن أهل مصر أن فيهم من يعلم الطيور المعجم والحُمُر الإنسانية، وغير ذلك  
من الصنائع أدام الله عمراتها بالمسلمين.

(441) ما يذكره ابن خلدون باعتباره من أمور الترفية في المجتمع أصبح من الضروريات مع تقدم المجتمع كما دخلت  
أمور أخرى كثيرة أصبحت ضرورية، وحل معه أمور كمالية جديدة مثل الرياضة وصناعة التحف، ومع تطور المجتمع تريد  
ضرورياته ويستحدث كماليات جديدة، إنه التراكم الحضاري الذي ينميها بملطة الحياة.





## 18 في أن رسوخ الصنائع في الأمصار إنما هو برسوخ الحضارة وطول أمدنها

والسبب في ذلك ظاهر وهو أن هذه كلها عوائد لل عمران والوان والعوائد إنما ترسخ بكثرة التكرار وطول الأمد فتستحكم صبغة ذلك وترسخ في الأجيال، وإذا استحكمت الصبغة عسر نزعها. ولهذا نجد في الأمصار التي كانت استبحرت في الحضارة لما تراجع عمرانها وتناقص بقيت فيها آثار من هذه الصنائع ليست في غيرها من الأمصار المستحدثة العمران. ولو بلغت مبالغها في الوفور والكثرة، وما ذاك إلا لأن أحوال تلك القديمة العمران مستحكمة راسخة بطول الأحقاب وتداول الأحوال وتكررها، وهذه لم تبلغ الغاية بعد (442).

وهذا كالحال في الأندلس لهذا العهد: فإننا نجد فيها رسوم الصنائع قائمة وأحوالها مستحكمة راسخة في جميع ما تدعو إليه عوائد أمصارها، كالمباني والطبخ وأصناف الفناء واللهو من الآلات والأوتار والرقص وتنضد الفرس في القصور، وحسن الترتيب والأوضاع في البناء، وصوغ الآنية من المعادن والخزف وجمع المواعين، وإقامة الولائم والأعراس، وسائر الصنائع التي يدعو إليها الترف وعوائده. فتجدهم أقوم عليها وأبصر بها، ونجد صنائعها مستحكمة لديهم. فهم على حصة موفورة من ذلك. وحظ متميز بين جميع الأمصار، وما ذاك إلا لما قدمناه من رسوخ الحضارة فيهم برسوخ الدولة الأموية، وما قبلها من دولة القوط، وما بعدها من دولة الطوائف إلى هلم جرا، قبلت الحضارة فيها مبلغاً لم يبلغه في قطر، إلا ما ينقل عن العراق والشام ومصر أيضاً،

(442) يختصر ابن خلدون هنا مجمل عوامل بناء الحضارة والتي تتمثل بالوفور العمراني وتوالي العصور والأنهم واستحكام ثقافة التحضر في المجتمع ويمكن اعتبار ذلك أحد مداخل الدراسات الحضارية وتقدم المجتمعات.

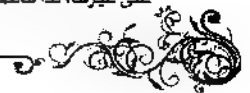
(466) مفهوم الانتقام من ابن خلدون على الدورة الحضارية للمجتمعات. وأعتاده عليها هي التحليل





لطول أماد الدول فيها، فاستحكمت فيها الصنائع وكملت جميع أصنافها على الاستجادة والتميق، وبقيت صبغتها ثابتة في ذلك العمران، لا تقارقه إلى أن ينتقص بالكلية، حال الصبغ إذا رسخ في الثوب<sup>(443)</sup>.

(443) يرى ابن خلدون أن المظاهر المادية في المجتمع من عمران ونمط حياة، وطرق تعامل باعتبارها مظاهر حصارية وهذا يدعونا إلى إعادة القراءة لمفهوم الثقافة الشامل الذي صكه تيلور والذي دمج الحضارة بالثقافة وأدى ذلك إلى أن دراسة الثقافة تؤدي إلى التشتت وعدم الدقة وأن كل مفهوم تيلور ينطبق على المجتمعات البدائية فإنه لا ينطبق على غيرها، لذا فالمتميز بين الحضارة والثقافة أفضل للدراسات الاجتماعية وأدق.







## 19 في أن الصنائع إنما تستجد وتكثر إذا كثر طالبيها

والسبب في ذلك ظاهر، وهو أن الإنسان لا يسمح بعمله أن يقع مجاناً لأنه كسبه ومنه معاشه، إذ لا فائدة له في جميع عمره في شيء مما سواه، فلا يصرفه إلا فيما له قيمة في مصره ليعود عليه بالنفع، وإن كانت الصناعة مطلوبة وتوجه إليها النفاق كانت حينئذ الصناعة بمثابة السلعة التي تُتفق سوقها وتجلب للبيع، فتجتهد الناس في المدينة لتعلم تلك الصناعة ليكون منها معاشهم. وإذا لم تكن الصناعة مطلوبة لم تتفق سوقها، ولا يوجد قصد إلى تعلمها، فاختصت بالترك وفقدت للإهمال<sup>(444)</sup>. ولهذا يقال عن علي رضي الله عنه: «قيمة كل امرئ ما يحسن»، بمعنى أن صناعته هي قيمته أي قيمة عمله الذي هو معاشه. وأيضاً فهنا سر آخر وهو أن الصنائع وإجادتها لدولة، فهي التي تُتفق سوقها وتوجه الطلبات إليها، وما لم تطلبه الدولة وإنما يطلبها غيرها من أهل المصرف ليس على نسبتها، لأن الدولة هي السوق الأعظم<sup>(445)</sup>. وفيها نفاق كل شيء، والقليل والكثير فيها على نسبة واحدة، فما نفق منها كان أكثرها ضرورة، والسوق وإن طلبوا الصناعة فليس طلبهم بعام، ولا سوقهم بنافقه والله سبحانه وتعالى قادر على ما يشاء.

(444) هذا عرض مباشر لقانون العرض والطلب الذي يعتبر الآن أحد بديهيات الاقتصاد المعاصر عرضه ابن خلدون بشكل تحليلي بما يتناسب عصره  
(445) الدولة هنا بمعنى السلطة وأصحاب المود التابعين لها.





## 20 في أن الأمصار إذا هاربت الإخرا ب انتقصت منها الصنائع

وذلك لما بينا أن الصنائع إنما تستجد إذا احتيج إليها وكثر طلبها، وإذا ضعف أحوال المصر وأخذ في الهرم بانتقاض عمرانه وقلة ساكنه تناقص فيه الترف، ورجعوا إلى الاقتصار على الضروري من أحوالهم، فتقل الصنائع التي كانت من توابع الترف، لأن صاحبها حينئذ لا يصح له بها معاشه، فيفر إلى غيرها أو يموت، ولا يكون خلف منه، فيذهب رسم تلك الصنائع جملة<sup>(446)</sup>، كما يذهب النقاشون والصواغ والكتاب والنساخ وأمثالهم من الصنائع لعاجات الترف، ولا تزال الصناعات في التناقص ما زال المصر في التناقص إلى أن تضمحل، والله الخلاق العليم سبحانه وتعالى.

(446) ينطبق تحليل ابن خلدون على تحضر المعينة وأقولها بالقرون الوسطى، وفي العصر الحديث تتراجع حضارة دول وأقطار ومن، وإن كانت في معظم الأحوال لا تتأثر عن شيء من أحوالها، لكن التراجع يتضح بتقدم أمم أخرى عليها لأن المعايير الحضارية بين الأمم تتغير، وسنة الله في التأويل بليغة.





## 21 في أن العرب أبعد الناس عن الصنائع

والسبب في ذلك أنهم أغرق في البدو وأبعد عن العمران الحضري، وما يدعو إليه من الصنائع وغيرها. والعجم من أهل المشرق وأمم النصرانية عدوة البحر الرومي أقوم الناس عليها، لأنهم أغرق في العمران الحضري وأبعد عن البدو وعمرانه؛ حتى إن الإبل التي أعانت العرب على التوحش في القفر والإعراق في البدو مفقودة لديهم بالجملة ومفقودة مراعيها والرمال المهيئة لنتائجها ولهذا نجد أوطان العرب<sup>(447)</sup> وما ملكوه في الإسلام قليل الصنائع بالجملة حتى تجلب إليه من قطر آخر. وانظر بلاد العجم من الصين والهند وأرض الترك وأمم النصرانية كيف استكثرت فيهم الصنائع واستجلبها الأمم من عندهم<sup>(448)</sup>.

وأما المشرق فقد رسخت الصنائع فيه منذ ملك الأمم الأقدمين من الفرس والنبط والقبط وبني إسرائيل ويونان والروم أحقاباً متطاولة. فرسخت فيهم أحوال الحضارة ومن جملتها الصنائع كما قدمناه، فلم يمح رسمها.

وأما اليمن والبحرين وعمان والجزيرة<sup>(449)</sup>، وإن ملكه العرب إلا أنهم تداولوا ملكه آلاف من السنين في أمم كثيرين منهم، واخطوا أمصاره ومدنه، وبلغوا الغاية من الحضارة والترف، مثل عاد وثمود والعمالة وحمير من بعدهم والتبابعة والأذواء، فطال أمد الملك والحضارة واستحكمت صبغتها وتوفرت الصنائع ورسخت، فبقيت مستجدة حتى الآن. والله وارث الأرض ومن عليها وهو خير الوارثين.

(447) العرب هنا يقصد بهم ابن خلدون الأعراب الذين هم أصل العرب والحقيقة أن ابن خلدون يستخدم مفهوم العرب بمعنى عدة هنا يقصد بهم الأعراب، وأحياناً العرب بشكل عام، والتمهيز بينهم وفق تحليلات ابن خلدون العرب جميع العرب، والعرب بمعنى الأعراب أي أهل البادية والعرب بمعنى المتحضرين من العرب ويقابلهم الأعراب أهل البادية والحقيقة أننا لا بد أن نميز مقصود ابن خلدون وفق سياق النص الذي فيه، وإن كان ابن خلدون يراهم في سياق حصاري متدخل.

(448) هذا استبصار لبداية نهضة أوروبا من خلالها، ذكره نهضة الأمم الأوروبية، أما البربر مثل العرب في رسوحيهم في البداوة، لذا فالصنائع بالعرب قليلة وغير مستحكمة (ابن خلدون ص 862).

(449) الجزيرة ما بين التهرين في العراق وشمال شرق سوريا، وتسمى أيضاً الجزيرة الفراتية





فيمَن حصلت له ملكة في صناعة فقل أن يجيد بعدها ملكة

22

في أخرى

ومثل ذلك الخياط إذا أجاد ملكة الخياطة وأحكمها ورسخت في نفسه فلا يجيد من بعدها ملكة النجارة أو البناء<sup>(450)</sup>، إلا أن تكون الأولى لم تستحكم بعد ولم ترسخ صيغتها. والسبب في ذلك أن الملكات صفات للنفس وألوان فلا تزدهم دفعة. ومن كان على الفطرة كان أسهل لقبول الملكات وأحسن استعداداً لحصولها. فإذا تلونت النفس بالملكة الأخرى وخرجت عن الفطرة ضعف فيها الاستعداد باللون الحاصل من هذه الملكة، فكان قبولها للملكة الأخرى أضعف. وهذا بيّن يشهد له الوجود. فقل أن تجد صاحب صناعة يُحكمها ثم يحكم من بعدها أخرى ويكون فيها معاً على رتبة واحدة من الإجابة. حتى أهل العلم الذين ملكتهم فكرية فهم بهذه المثابة، ومن حصل منهم على ملكة علم من العلوم وأجادهما في الغاية فقل أن يجيد ملكة علم آخر على نسبته، بل يكون مقصراً فيه إن طلبه، إلا في الأقل النادر من الأحوال. ومبنى سببه على ما ذكرناه من الاستعداد وتلونه بلون الملكة الحاصلة في النفس. والله سبحانه وتعالى أعلم وبه التوفيق لا رب سواه.

(450) بطرارة ابن خلدون أن الملكة تطبع في الفرد الذي يعتبر في يدايته كصفحة بيضاء أو قلب فارغ، وإنه إذا تعلم صنعة أو فناً تطبع في شخصه وتتشكل بصورة محددة يصعب تغييرها لملكة أخرى. وهذه إحدى أسس التعلم لدى ابن خلدون، وهي قريبة من أفكار نظريات العلم الحديث.





## 23 في الإشارة إلى أمهات الصنائع

اعلم أن الصنائع في النوع الإنساني كثيرة لكثرة الأعمال المتداولة في العمران، فهي بحيث تشذ عن الحصر ولا يأخذها العد. إلا أن منها ما هو ضروري في العمران أو شريف بالموضوع فنخصها بالذكر ونترك ما سواه. فأما الضروري فالفلاحة والبناء والخياطة والتجارة والحياكة. وأما الشريفة بالموضوع فكال توليد والكتابة والوراقة والفناء والطب<sup>(451)</sup>، فأما التوليد فإنها ضرورية في العمران وعامة البلوى إذ بها تحصل حياة المولود وتتم غالباً، وموضوعها مع ذلك المولودون وأمهاتهم. وأما الطب فهو حفظ الصحة للإنسان ودفع المرض عنه. ويتفرع عن علم الطبعية، وموضوعه مع ذلك بدن الإنسان. وأما الكتابة وما يتبعها من الوراقة فهي حافظة على الإنسان حاجته ومقيدة لها عن النسيان، ومبلفة ضماير النفس إلى البعيد الفائب، ومخلدة نتائج الأفكار والعلوم في الصحف، ورافعة رتب الوجود للمعاني. وأما الفناء فهو نسب الأصوات ومظهر جمالها للأسماع وكل هذه الصنائع الثلاث داع إلى مخالطة الملوك الأعظم في خلواتهم ومجالس أنسهم، فلها بذلك شرف ليس لغيرها، وما سوى ذلك من الصنائع فتابعة وممتهنة في الغالب. وقد يختلف ذلك باختلاف الأغراض والدواعي. والله أعلم بالصواب<sup>(452)</sup>.

(451) تحديد هذه العلوم حسب عصر ابن خلدون وكل ما ذكره من الضروريات، ولكن عصرنا دخلت علوم كثيرة وبحد أن لها قيمة وشرف كالهندسة والاقتصاد والتقصية وإن كان معظم العلوم لها أصول بالسابق ولكن تطورت وتمدت وعبرها. فتمو العلوم وأثرها أوسع من أن تحيطه معلومات بسيطة.

(452) سيتم عرض المهن التي ذكرها مختصرة نتيجة لأهميتها في العمران وتحديد رؤية ابن خلدون لها



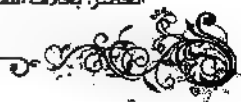


## 24 في صناعة الفلاحة

هذه الصناعة ثمرتها اتخاذ الأقوات والحبوب بالقيام على إثارة الأرض لها وازدراعتها<sup>(453)</sup>، وعلاج نباتها، وتعهده بالسقي والتعمية إلى بلوغ غايته، ثم حصاد سنبله واستخراج حبه من غلافه، وإحكام الأعمال لذلك، وتحصيل أسبابه ودواعيه. وهي أقدم الصنائع لما أنها مُحصلة للقوت المكمل لحياة الإنسان غالباً، إذ يمكن وجوده من دون جميع الأشياء إلا من دون القوت. ولهذا اختصت هذه الصناعة بالبِدْوِ<sup>(454)</sup>. وإذ قدمنا أنه أقدم من الحضار وسابق عليه، فكانت هذه الصناعة لذلك بدوية لا يقوم عليها الحضار ولا يعرفونها، لأن أحوالهم كلها ثانية على البداوة، فصنائعهم ثانية عن صنائعها وتابعة لها. والله سبحانه وتعالى مقيم العباد فيما أراد.

(453) ازدراعتها، زراعتها وهي بالأصل كذلك وربما الكتابة خطأ بالنسخ من الأصل.

(454) يشمل مفهوم ابن خلدون للبِدْوِ كل من البِدْوِ الرجل بأنواعهم وسكانى القرى والأرياف. وذلك مقابل سكان الحضر، بخلاف التقسيم الاجتماعي الحالي للفئات بدو، ريف، حضر..





## 25 في صناعة البناء

هذه الصناعة أول صنائع العمران الحضري وأقدمها، وهي معرفة العمل في اتخاذ البيوت والمنازل للكن والماوى للأبدان في المدن. وذلك أن الإنسان لما جبل عليه من الفكر في عواقب أحواله لا بد أن يفكر فيما يدفع عنه الأذى من الحر والبرد، كاتخاذ البيوت المكتنفة بالسقف والحيطان من سائر جهاتها. ثم الممتدلون المتخذون للماوى قد يتكاثرون في البسيط الواحد، بحيث يتناكرون ولا يتعارفون، فيخشون طروق بعضهم بعضا، فيحتاجون إلى حفظ مجتمعهم بإدارة ماء أو أسوار تحوطهم، ويصير جميعا مدينة واحدة ومصرأ واحدا، ويحوطهم الحكام من داخل يدفع بعضهم عن بعض<sup>(455)</sup>، وقد يحتاجون إلى الانتصاف ويتخذون المعاقل والحصون لهم ولمن تحت أيديهم مثل الملوك ومن في معانهم من الأمراء وكبار القبائل في المدن، كل مدينة على ما يتعارفون ويصطلحون عليه، ويتناسب مزاج هوائهم واختلاف أحوالهم في الفنى والفقر. وكذا حال أهل المدينة الواحدة، فمنهم من يتخذ القصور والمصانع العظيمة الساحة المشتملة على عدة الدور والبيوت والغرف الكبيرة لكثرة وكده وحشمه وعياله وتابعه، ويهيء مع ذلك الأسراب والمطامير للاختزان لأقواته، والاصطبلات لربط مَقرباته إذا كان من أهل الجنود وكثرة التابع والعاشية كالأمراء ومن في معانهم. ومنهم من يبنى الدويرة<sup>(\*)</sup> والبييت لنفسه وسكنه وولده لا يبتغي ما وراء ذلك، لقصور حاله عنه واقتصاره على الكن الطبيعي للبشر. وبين ذلك مراتب غير منحصرة<sup>(456)</sup>.

(455) صناعة البناء عامل رئيسي في التقدم الحضاري إلا أن ابن خلدون يذكر الأسباب الاجتماعية والإسكانية والسياسية للبناء مثل توقي الحر والبرد، والحماية من الأعداء أو الاستقرار الاجتماعي، ولأن هذه العوامل أساسية في عمارة المس والسكن حتى اليوم وإن دخلت عوامل التحضر شرذمت أهميتها، وأضافت عوامل أخرى.

(\*) الدويرة: الدار الصغيرة الحجم والمساكن

(456) عرّص ابن خلدون في عدة صفحات (865-886) طرق البناء وتزبن المباني ولأن هذه الطرق تعتبر بدائية في عرف عصرنا تم تجاوزها وذكر منها هذا ما له علاقة بالأهمية الاجتماعية والحضارية.





وقد يحتاج لهذه الصناعة أيضا عند تأسيس الملوك وأهل الدول المدن العظيمة الهياكل المرتفعة، ويبالغون في إتقان الأوضاع وعلو الأجرام مع الإحكام لتبلغ الصناعة مبالغها. وهذه الصناعة هي التي تحصل الدواعي لذلك.

ولذلك عندما تكون الدولة بدوية في أول أمرها تقتصر في أمر البناء إلى غير قطرها، كما وقع للوليد بن عبد الملك حين أجمع على بناء مسجد المدينة والقدس ومسجده بالشام، فبعث إلى ملك الروم بالقسطنطينية في الفعلة المهرة في البناء فبعث إليه من حصل له غرضه من تلك المساجد.







## 26 في صناعة النجارة

هذه الصناعة من ضروريات العمران، ومادتها الخشب. وذلك أن الله سبحانه وتعالى جعل للآدمي في كل مكون من المكونات منافع تكمل بها ضروراته أو حاجاته. وكان منها الشجر فإن له فيه من المنافع ما لا ينحصر مما هو معروف لكل أحد. ومن منافعها اتخاذها خشباً إذا يبست. وأول منفعه أن يكون وقوداً لنيران في معاشهم وعصياً للاتكاء والذود وغيرهما من ضرورياتهم.

والصناعة المتكلفة بذلك المحصلة لكل واحد من صورها هي النجارة على اختلاف رتبها. والقائم على هذه الصناعة هو النجار إذا عظمت الحضارة، وجاء الترف، وتأنق الناس فيما يتخذونه من كل صنف من سقف أو باب أو كرسي أو ماعون، حدث التأنق في صناعة ذلك واستجادته بغرائب من الصناعة كمالية ليست من الضروري في شيء.

وكذلك قد يحتاج إلى هذه الصناعة في إنشاء المراكب البحرية ذات الألواح والدرس، وهي أجرام هندسية صنعت على قالب<sup>(457)</sup> الحوت، ليكون ذلك الشكل أعون لها في مصادمة الماء، وجعل لها عوض الحركة الحيوانية التي للسماك تحريك الرياح، وربما أعينت بحركة المجاذيف<sup>(458)</sup> كما في الأساطيل.

وهذه الصناعة من أصلها محتاج إلى أصل كبير من الهندسة في جميع أصنافها، لأن إخراج الصور من القوة إلى الفعل<sup>(459)</sup> على وجه الإحكام محتاج إلى معرفة التناسب في المقادير، إما عموماً أو خصوصاً. وتناسب المقادير لا يذوقه من الرجوع إلى المهندس.

(457) قالب الحوت بشكل الحوت

(458) المجاذيف ما تعدف به السفينة بالدال أو الدال. وجمعه مجاذيف. من الصعاح. دواهي من 870.

(459) إخراج الصور من القوة إلى العمل أي من التصور إلى التنفيذ. وهذه إحدى القدرات الأساسية التي أشار إليها ابن خلدون في غير موضع وهي من الإدراكات العقلية التي تساهم في انتحصر سواء على مستوى الفكر أو الإنتاج المادي.





ولهذا كان أئمة الهندسة اليونانيون كلهم أئمة في هذه الصناعة، فكان أوقليدس صاحب كتاب الأصول في الهندسة نجارا وبها كان يعرف، وكذلك أبلونيوس صاحب كتاب المخروطات وميلاوش وغيرهم. وفيما يقال: إن معلم هذه الصناعة في الخليفة هو نوح عليه السلام، وبها أنشأ سفينة النجاة التي كانت بها معجزاته عند الطوفان، وهذا الخبر وإن كان ممكناً، أعنى كونه نجارا، إلا أن كونه أول من علمها أو تعلمها لا يقوم دليل من النقل عليه لبعد الأماد، وإنما معناه والله أعلم، الإشارة إلى قدم التجارة، لأنه لم يصح حكاية عنها قبل خبر نوح عليه السلام، فجعل كأنه أول من تعلمها، فتفهم أسرار الصنائع في الخليفة والله سبحانه وتعالى أعلم وبه التوفيق.





## 27 في صناعة الحياكة والخياطة

هاتان الصناعتان ضرورتان في العمران لما يحتاج إليه البشر من الرفه فالأولى لنسج الغزل من الصوف والكتان والقطن إسداء في الطول والحاماً في العرض، وإحكاماً لذلك النسج بالالتحام الشديد فيتم منها قطع مقدرة، فمنها الأكسية من الصوف للاشتمال، ومنها الثياب من القطن والكتان للباس. والصناعة الثانية لتقدير المنسوجات على اختلاف الأشكال والعوائد. تفصل أولاً بالمقراض قطعاً مناسبة للأعضاء البدنية، ثم تلحم تلك القطع بالخياطة المحكمة وصلاً أو تبييتاً أو تقسحاً على حسب نوع الصناعة<sup>(460)</sup>.

وهذه الثانية مختصة بالعمران الحضري، لما أن أهل البدو يستغنون عنها، وإنما يشتملون الأثواب اشتمالاً، وإنما تفصيل الثياب وتقديرها والحامها بالخياطة للباس من مذاهب الحضارة وفتونها.

وهاتان الصنعتان قديمتان في الخليفة لما أن الدفء ضروري للبشر في العمران المعتدل. وأما المنحرف إلى الحر فلا يحتاج أهله إلى دفء، ولهذا ييلقنا عن أهل الإقليم الأول من السودان أنهم عراة في الغالب. ولقد قدم هذه الصنائع ينسبها العامة إلى إدريس عليه السلام، والله سبحانه وتعالى أعلم.

(460) يرى ابن خلدون أن سر تحريم المحيط في الحج، راجع إلى أن مشروعية الحج نهد الملائق الدنيوية عنها والرجوع إلى الله تعالى كما خلقنا أول مرة حتى لا يعلق العبد قبله بشيء من عوائد الترف لا طيباً ولا نساء ولا محيط ولا خف (ابن خلدون ص 871)، ولذلك كان لباس الحج بعيداً عن الرينة والتمهر والتفضيل.



وهي صناعة يعرف بها العمل في استخراج المولود الآدمي من بطن أمه من الرفق في إخراجها من رحمها وتهيئة أسباب ذلك، ثم ما يصلحه بعد الخروج. وهي مختصة بالنساء في غالب الأمر، لما أنهن الظاهرات بعضهن على عورات بعض، وتسمى القائمة على ذلك منهن القابلة، استعير فيها معنى الإعطاء والقبول، كأن النفساء تعطيهما الجنين وكأنها تقبله.

وذلك أن الجنين إذا استكمل خلقه في الرحم وأطواره وبلغ إلى غايته والمدة التي قدر الله لمكثته، وهي تسعة أشهر في الغالب، فيطلب الخروج بما جعل الله في المولود من النزوع لذلك، وتسهيل ما يصعب منه بما يمكنها، وعلى ما تهتدي إلى معرفة عسره، فهذه الصناعة ضرورية في العمران للنوع الإنساني لا يتم كون أشخاصه الغالب دونها<sup>(461)</sup>.

(461) مضل ابن خلدون بهذه الصناعة ص (872-875) واحتربا مفهومها الأساسي لأن تفاصيلها أصبحت متطورة وما تحدث عنه ابن خلدون يعتبر اليوم تاريخ لذلك العلم.



## 29 في صناعة الطب وأنها محتاج إليها في الحواضر والأمصا دون البادية

هذه الصناعة ضرورية في المدن والأمصا لما عرف من فائدها، فإن ثمرتها حفظ الصحة للأصحاء، ودفع المرض عن المرضى بالمداداة حتى يحصل لهم البرء من أمراضهم، واعلم أن أصل الأمراض كلها إنما هو من الأغذية، كما قال صلى الله عليه وسلم في الحديث الجامع للطب وهو قوله: «المعدة بيت الداء، والحمية رأس الدواء، وأصل كل داء البردة»<sup>(462)</sup>. فأما قوله: «المعدة بيت الداء» فهو ظاهر. وأما قوله: «الحمية رأس الدواء» فالحمية الجوع وهو الاحتماء من الطعام، والمعنى أن الجوع هو الدواء العظيم الذي هو أصل الأدوية. وأما قوله: «أصل كل داء البردة» فمعنى البردة إدخال الطعام على الطعام في المعدة قبل أن يتم هضم الأول.

وشرح هذا أن الله سبحانه خلق الإنسان وحفظ حياته بالغذاء يستعمله بالأكل، وينفذ فيه القوى الهاضمة والغازية إلى أن يصير دما ملائماً لأجزاء البدن من اللحم والعظم، ثم تأخذه النامية فينقلب لحماً وعظماً. ثم إن أصل الأمراض ومعظمها هي الحميات. وهذه الحميات علاجها بقطع الغذاء عن المريض أسابيع معلومة، ثم يتناوله الأغذية الملائمة حتى يتم برؤه<sup>(463)</sup>. وذلك في حال الصحة علاج في التحفظ من هذا المرض وأصله كما وقع في الحديث. وأما أهل البدو فمأكولهم قليل في الغالب، والجوع أغلب عليهم لقلة الحبوب،

(462) البرد يسكن الرأء وفتحها التهمة وهذا الحديث المذكور حديث موضوع وقد أخذه الواضعون من كلام الحارث بن كلدة طبيب العرب كما حققه علماء الحديث د واهي ص 875.

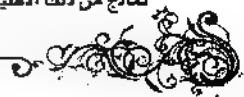
(463) هذا العلاج يستعمل إذا كانت مباحة الإنسان قوية. أما اليوم مصطام الدواء يعتمد على المناعة من خلال الأدوية المختلفة، ومعلوم أن تقدم الطب جعل معظم طرق العلاج القديمة غير مقبولة وأكد سلامة جره من الإفتراضات القديمة وخطأ الجره الباقي.





حتى صار لهم ذلك عادة، وربما يظن أنها جيلة لاستمرارها. ثم الأدم قليلة لديهم أو مفقودة بالجملة. وعلاج الطبخ بالتوابل والفواكه إنما يدعو إليه ترف الحضارة الذين هم بمعزل عنه، فيتناولون أغذيتهم بسيطة بعيدة عما يخالطها، ويقرب مزاجها من ملاءمة البدن. وأما أهويتهم فقليلة العفن لقلة الرطوبات والعفونات إن كانوا أهلين أو لاختلاف الأهوية إن كانوا ظواعن<sup>(464)</sup>. ثم إن الرياضة موجودة فيهم لكثرة الحركة في ركض الخيل أو الصيد أو طلب الحاجات لمهنة أنفسهم في حاجاتهم. فيحسن بذلك كله الهضم ويوجد ويفقد إدخال الطعام على الطعام، فتكون أمزجتهم أصلح وأبعد من الأمراض، فتقل حاجتهم إلى الطب. ولهذا لا يوجد الطبيب في البادية بوجه. وما ذاك إلا للاستغناء عنه، إذ لو احتيج إليه لوجد، لأنه يكون له بذلك في البدو معاش يدعو به إلى سكناه. سنة الله التي قد خلت في عباده. ولن تجد لسنة الله تبديلا.

(464) معروف أن نظام الحياة يؤثر بمدى القابلية للمرض. كما أن للبيئة علاقة مباشرة بذلك وما ذكره ابن خلدون هو نماذج من ذلك الأهليين المقيمين والطاعنين المسافرين مدواضي من 878.





### 30 في أن الخط والكتابة من عداد الصنائع الإنسانية

وهو رسوم وأشكال حرفية تدل على الكلمات المسموعة الدالة على ما هي النفس، فهو ثاني رتبة من الدلالة اللغوية، وهو صناعة شريفة إذ الكتابة من خواص الإنسان التي يميز بها عن الحيوان. وأيضاً فهي تُطلع على ما هي الضمائر وتتأدّى بها الأغراض إلى البلد البعيد، فتُقتضى الحاجات، وقد دُفعت مثبونةً المباشرة لها، ويُطلع بها على العلوم والمعارف وصحف الأولين، وما كتبوه من علومهم وأخبارهم. فهي شريفة بهذه الوجوه والمنافع.

وخروجها في الإنسان من القوة إلى الفعل<sup>(465)</sup> إنما يكون بالتعليم. وعلى قدر الاجتماع والعمران والتفاخي<sup>(466)</sup> في الكمالات والطلب لذلك تكون جودة الخط في المدينة، إذ هو من جملة الصنائع. وقد قدمنا أن هذا شأنها وأنها تابعة للعمران ولهذا نجد أكثر البدو أميين لا يكتبون ولا يقرءون. ومن قرأ منهم أو كتب فيكون الخط قاصراً وقراءته غير نافذة. ونجد تعليم الخط في الأمصار الخارج عمرانها عن الحد أبليغ وأحسن وأسهل طريقاً، لاستحكام الصنعة فيها، فتعضد لديه رتبة العلم والحس في التعليم، وتأتي ملكته على أتم الوجوه، وإنما أتى هذا من كمال الصنائع ووفرة بكثرة العمران وانفساح الأعمال<sup>(467)</sup>.

وقد كان الخط العربي بالغاً مبالغته من الإحكام والإتقان والجودة في دولة التبابعة لما بلغت من الحضارة والترّف، وهو المسمى بالخط الحميري. وانتقل منها إلى الحيرة لما كان بها من دولة آل المنذر نسباً التبابعة في العصبية والمجديدين لملك العرب بأرض العراق، ولم يكن الخط عندهم من الإجابة

(465) يكرر ابن خلدون مفهوم تحول الأشياء من القوة للفعل باعتبار القوة الطاقة التي يملكها الإنسان ويتحكم بها عقلياً والعمل عمليات الممارسة لذلك.

(466) التفاخي في الكماليات أي التفاضل والاستمتاع فيها.

(467) هذه الحقيقة تتطلب على الخط وغيره من المهارات فالحضارة أساس في تقدمه وزيادته.





كما كان عند التبابعة لقصور ما بين الدولتين، وكانت الحضارة وتوابعها من الصنائع وغيرها قاصرة عن ذلك، ومن الحيرة لقنه<sup>(468)</sup> أهل الطائف وقريش فيما ذكر.

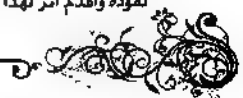
عن حرب ابن أمية. قلت: وممن أخذه حرب؟ قال: من عبد الله بن جدعان. قلت: وممن أخذه عبد الله بن جدعان؟ قال: من أهل الأنبار. قلت: وممن أخذه الأنبار؟ قال: من طارئ طراً عليهم من أهل اليمن. قلت: وممن أخذه ذلك الطارئ؟ قال من الخلجان بن قاسم كاتب الوحي لهود النبي صلى الله عليه وسلم. وكان لحمير كتابة تسمى المسند حروفها منفصلة، وكانوا يتمتعون من تعلمها إلا ياذنهم. ومن حمير تعلمت مضر الكتابة العربية، إلا أنهم لم يكونوا مجيدين لها شأن الصنائع إذا وقعت بالبدو، فلا تكون محكمة المذهب ولا ماثلة إلى الإتقان والتنميق، لبون ما بين البدو والصناعة، واستغناء البدو عنها في الأكثر. فكانت كتابة العرب بدوية مثل كتابتهم أو قريباً من كتابتهم لهذا العهد، أو نقول إن كتابتهم لهذا العهد أحسن صناعة، لأن هؤلاء أقرب إلى الحضارة ومخالطة الأمصار والدول. وأما مضر فكانوا أعرق في البدو وأبعد عن الحضار من أهل اليمن وأهل العراق وأهل الشام ومصر. فكان الخط العربي لأول الإسلام غير بالغ إلى الغاية من الإحكام والإتقان والإجادة، ولا إلى التوسط، لمكان العرب من البداوة والتوحش وبُعدهم عن الصنائع<sup>(469)</sup>.

(468) القنة أي تعلمه أهل الطائف وقريش من أهل الحيرة. ويقال أن الذي تعلمه سفيان بن أمية لحرب بن أمية أخذها من أسلم بن سبرة وهو قول ممكن وقد تعلمه أهل الحيرة من التبابعة وحمير (ابن خلدون ص 880).

(469) يرى د. واهي ص 882 وهو مختص في علم اللغة وينقل رأيه باختصار أن اللغة العربية مرتبطة مع أطوار وهي كالتالي:

1 - أقدم العلول وصل إلينا هو المسند وهو مشتق من الرسم اليمني القديم، ويدل على ذلك النقوش الليجانية والنقوش النعوية، والنقوش الصفوية، وخط المسند كما يسميه ابن خلدون الرسم الحميري مشتق من الرسم المينيقي لكنه أكمل منه وأشكاله الهندسية منظمة.

2 - ثم أخذ الرسم النبطي وهو نوع من أنواع الرسم الأرمي، يمتاز بأن حروفه متصلة فيما قبلها، وهذا تناقصت مناطق مودده وأقدم أثر لهذا الخط هو نقش التمامرة.







وانظر ما وقع لأجل ذلك في رسمهم المصحف حيث رسمه الصحابة بخطوطهم، وكانت غير مستحكمة في الإجادة، فخالف الكثير من رسوماتهم ما اقتضته رسوم صناعة الخط عند أهلها. ثم اقتفى التابعون من السلف رسمهم فيها تبركا بما رسمه أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم. وخير الخلق من بعده المتلقون لوحيه من كتاب الله وكلامها كما يقتضي لهذا العهد خط ولي أو عالم تبركا ويتبع رسمه خطأ أو صواباً، وأين نسيه ذلك من الصحابة فيما كتبوه، فأتبع ذلك وأثبت رسماً ونبه العلماء بالرسم على مواضعه<sup>(470)</sup>.

واعلم أن الخط ليس بكمال في حقهم، إذ الخط من جملة الصنائع المدنية المعاشية كما رأيته فيما مر، والكمال في الصنائع إضافي وليس بكمال مطلق، إذ لا يعود نقصه على الذات في الدين ولا في الخلال، وإنما يعود على أسباب المعاش وبحسب العمران والتعاون عليه لأجل دلالة على ما في النفوس، وقد

3 - ثم ظهر الرسم النبطي نوع ثالث ممثلاً بالرسم العربي في أقدم أدواره يسمى نقشا زبد وحرزان، ويمكن لمن يعرف العربية قراءته خاصة نقش حوزان.

4 - ثم تأثر الرسم العربي بالرسم السرياني ودخلت فيه اصطلاحات عديدة منذ القرن السابع الميلادي وتحول إلى رسم سريع ودخل فيه نظام الاجسام أي وضع النقط للتمييز بين الحروف.

5 - أدخل في الرسم العربي نظام الترمز إلى أصوات المد الطويلة خاصة حروف الهمزة، الواو، الياء، وأقدم أثر للمرحلتين الراهمة والخاصة وجد في مصر عام 31 هـ.

ويظهر أن كتابة المصحف تأثرت بالمرحلتين الراهمة والخامسة، لذا كانت المصاحف العثمانية مجردة من الاجسام- أي وضع النقط-

انتبه رأي د. واهي، ونقل رأي واهي توجهته على أن القرآن أتى إلينا سماعاً وبالنواثر. كما أنه كان مكتوباً مفرقاً في مصر الرسول صلى الله عليه وسلم.

(470) ويضيف ابن خلدون ص 883. ولا تلتفت في ذلك إلى ما يرمعه بعض الممثلين من أن الصحابة كانوا معتمدين لصناعة الخط، وأن ما يتحيل من محاولة خطوطهم لأصول الرسم ليس كما يتحيل بل لكلها وجه. ويقولون في مثل زيادة الألف هي لا أدبعت. إنه تنبيه على أن الذبح لم يقع، وفي زيادة الياء هي بأيديته تنبيه على كمال القدرة الربانية. وأمثال ذلك مما لا أصل له إلا التحكم المحض. وما حملهم على ذلك إلا اعتقادهم أن في ذلك تزييناً للصحافة عن توهم النقص في قلة إجادته الخط، وحسبوا أن الخط كمال فترهقهم عن نقصه. وسبوا إليهم الكمال بإجادة، وطلبوا تعليل ما حالف الإجادته من رسمه، وذلك ليس بصحيح..





كان صلى الله عليه وسلم أمياً وكان ذلك كما لا في حقه، وبالنسبة إلى مقامه لشرفه وتنزهه عن الصنائع العملية التي هي أسباب المعاش والعمران كلها، وليست الأمية كما لا في حقنا نحن إذ هو منقطع إلى ربه، ونحن متعاونون على الحياة الدنيا، شأن الصنائع كلها، حتى العلوم الاصطلاحية، فإن الكمال في حقه هو تنزهه عنها جملة بخلافنا.

ثم لما جاء الملك للعرب وفتحوا الأمصار وملكوا الممالك ونزلوا البصرة والكوفة، واحتاجت الدولة إلى الكتابة استعملوا الخط وطلبوا صناعته وتعلمه وتداولوه، فترقت الإجابة فيه، واستحكم وبلغ في الكوفة والبصرة رتبة من الإتقان، إلا أنها كانت دون الغاية، والخط الكوفي معروف الرسم لهذا العهد.

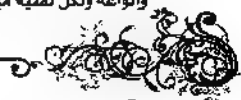
ثم انتشر العرب في الأقطار والممالك، وافتتحوا إفريقية والأندلس واختط بنو العباس بغداد وترقت الخطوط فيها إلى الغاية لما استبحرت في العمران وكانت دار الإسلام ومركز الدولة العربية.

وطما بحر العمران والحضار في الدول الإسلامية في كل قطر، وعظم الملك، ونفقت أسواق العلوم وانتسخت الكتب وأجيد كتبها وتجليدها، وملئت بها القصور والخزائن الملوكية بما لا كفاه له وتنافس أهل الأقطار في ذلك وتنافسوا فيه<sup>(471)</sup>.

واعلم أن الخط بيان عن القول والكلام، كما أن القول والكلام بيان عما في النفس والضمير من المعاني. فلا بد لكل منهما أن يكون واضح الدلالة<sup>(472)</sup>.

(471) انتشرت الخطوط الأنثوسية إلى أفريقيا وشامت بدل من الخطوط التي هناك مثل الخط القيرواني والمهدي، وتأثرت هذه الخطوط بتطور الدول وضعفها هناك. انظر المقدمة ص 885.

(472) معروف أن الخط العربي تدهور في العصور المتأخرة إلا ما وجد في بعض الحواضر من الاهتمام به، وفي هذا العصر عاد بعض التميز للخط، وكتابه مع انتشار التعليم ومدارس تعليم الخط، وشيوع أنواع الخط بالتقنيات والحاسب، مع أن هذه التقنيات تقلل استخدام الكتابة بالخط، ومن ثم تقل الممارسة وتقل المهارة فيه مع أنها تحفظ رسم الخط وأنواعه ولكل تقنية مميزات وعيوب.





قال الله تعالى: (خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ) وهو يشمل على بيان الأدلة كلها.  
فالخط المجود كماله أن تكون دلالاته واضحة بإبانة حروفه المتواضعة، وإجادة  
وضعها ورسمها، كل واحد على حدة متميزة عن الآخر، إلا ما اصطلاح عليه  
الكتاب في إيصال حروف الكلمة الواحدة بعضها ببعض.





## 31 في صناعة الوراقة

كانت العناية قديماً بالدواوين العلمية والسجلات في نسخها وتجليدها وتصحيحها بالرواية والضبط، وكان سبب ذلك ما وقع من ضخامة الدولة وتوابع الحضارة. وقد ذهب ذلك لهذا العهد بذهاب الدولة وتناقص العمران بعد أن كان منه في الملة الإسلامية بحر زاهر بالعراق والأندلس. إذ هو كله من توابع العمران واتساع نطاق الدولة ونفاق أسواق ذلك لديهما، فكثرت التأليف العلمية والدواوين، وحرص الناس على تناقلهما في الآفاق والأعصار فانتسخت وجلدت، وجاءت صناعة الوراقين المعانين للانتساخ والتصحيح والتجليد وسائر الأمور الكتبية والدواوين، واختصت بالأمصار العظيمة العمران.

وكانت السجلات أولاً للانتساخ العلوم وكتب الرسائل السلطانية والإقطاعات والصكوك في الرقوق المهيأة بالصناعة من الجلد، لكثرة الرقة وقلة التأليف صدر الملة كما نذكره، وقلة الرسائل السلطانية والصكوك مع ذلك. فافتصروا على الكتاب في الرق تشريفاً للمكتوبات وميلاً بها إلى الصحة والإتقان، ثم لما بحر التأليف والتدوين وكثر ترسيل السلطان وصكوكه وضاق الرق على ذلك، فأشار الفضل بن يحيى بصناعة الكاغد، وصنعه وكتب فيه رسائل السلطان وصكوكه، واتخذته الناس من بعده صحفاً لمكتوباتهم السلطانية والعلمية، وبلغت الإجادة في صناعته ما شاعت.





## 32 في صناعة الغناء

هذه الصناعة هي تلحين الأشعار الموزونة بتقطيع الأصوات على نسب منتظمة معروفة يوقع على كل صوت منها توقيما عند قطعه فيكون نغمة، ثم تؤلف تلك النغم بعضها إلى بعض على نسب متعارفة، فيلذ سماعها لأجل ذلك التناسب، وما يحدث عنه من الكيفية في تلك الأصوات، وذلك أنه تبين في علم الموسيقى أن الأصوات تتناسب فيكون : صوت، نصف صوت، وربع آخر، وخمس آخر، وجزءا من أحد عشر من آخر، واختلاف هذه النسب عند تأديتها إلى السمع يخرجها من البساطة إلى التركيب، وليس كل تركيب منها ملذوذاً عند السماع، بل للملذوذ تراكيب خاصة هي التي حصرها أهل علم الموسيقى، وتكلموا عليها كما هو مذكور في موضعه. وقد يساوق ذلك التلحين في النغمات الغنائية بتقطيع أصوات أخرى من الجمادات إما بالقرع أو بالنفخ في الآلات تتخذ لذلك، فترى بها لذة عند السماع.

ولنبين لك السبب في اللذة الناشئة عن الغناء. وذلك أن اللذة كما تقرر في موضعه هي إدراك الملائم، والمحسوس إنما تدرك منه كيفية، فإذا كانت مناسبة للمدرك وملائمة كانت ملذوذة، وإذا كانت منافية له منافرة كانت مؤلمة.

فالملائم من الطعوم ما ناسبته كيميته حاسة الذوق في مزاجها، وكذا الملائم من الملموسات، وفي الروائح ما ناسب مزاج الروح القلبي البخاري لأنه المدرك، وإليه تؤديه الحاسة، ولهذا كانت الرياحين والأزهار والعطريات أحسن رائحة وأشد ملاءمة للروح لغلبة الحرارة فيها التي هي مزاج الروح القلبي وأما المرئيات والمسموعات فالملائم فيها تناسب الأوضاع في أشكالها





وكيفياتها<sup>(473)</sup>، فهو أنسب عند النفس وأشد ملاءمة لها. فإذا كان المرئي متناسباً في أشكاله وتخاطيطه التي لها بحسب مادته بحيث لا يخرج عما تقتضيه مادته الخاصة من كمال المناسبة والوضع، وذلك هو معنى الجمال والحسن في كل مدرك، كان ذلك حينئذ مناسباً للنفس المدركة، فتلتذ بإدراك ملائمتها. ولهذا تجد العاشقين المستهترين في المعبة يعبرون عن غاية محبتهم وعشقهم بامتزاج أرواحهم بروح المحبوب. وفي هذا سر تقيمه إن كنت من أهله، وهو اتحاد المبدأ وأن كل ما سواك إذا نظرته وتأملت رأيت بينك وبينه اتحاداً في البداية<sup>(474)</sup>، يشهد لك به اتحادكما في الكون. ومعناه من وجه آخر أن الوجود يشرك بين الموجودات كما تقوله الحكماء فتود أن تمتزج بما شاهدت فيه الكمال لتتعد به، بل تروم النفس حينئذ الخروج عن الوهم إلى الحقيقة التي هي اتحاد المبدأ والكون. ولما كان أنسب الأشياء إلى الإنسان وأقربها إلى أن يدرك الكمال تناسب موضوعها هو شكله الإنساني فكان إدراكه للجمال والحسن في تخاطيطه وأصواته من المدارك التي هي أقرب إلى فعلته، فيلهج كل إنسان بالحسن من المرئي أو المسموع بمقتضى الفطرة.

والحسن في المسموع أن تكون الأصوات متناسبة لا متنافرة، وذلك أن الأصوات لها كيفيات من الهمس والجهر والرخاوة والشدّة والقلقلة والضبط وغير ذلك. والتناسب فيها هو الذي يوجب لها الحسن، فأولاً ألا يخرج عن الصوت إلى ضده دفعة بل بتدريج، ثم يرجع كذلك، وهكذا إلى المثل، بل لا بد من توسط المغاير بين الصوتين. فإذا كانت الأصوات على تناسب في الكيفيات كما ذكره أهل تلك الصناعة كانت ملائمة ملذّذة، ومن هذا التناسب

(473) يربط ابن خلدون بين السبب والمسبب التي تثير الإنسان باعتبار أن لها أثر في مشاعره وسلوكه ثم يبدأ بالتفصيل بالبناء وأثره.

(474) هذا المبدأ البسيط الذي يذكره ابن خلدون وهو اتحاد المبدأ أو التشابه بالصفات مع أشخاص معينين تعتمد عليه العلوم الاتصالية الحالية، وتكون التواصل، حتى أن دراسات البرمجة العصبية اللغوية يعتبر هذا أحد أركانها





ما يكون بسيطاً ويكون الكثير من الناس مطبوعاً عليه لا يحتاجون فيه إلى تعليم ولا صناعة. كما نجد المطبوعين على الموازين الشعرية وتوقيع الرقص وأمثال ذلك. وتسمى العامة هذه القابلية بالمضممار.

وإذ قد ذكرنا معنى الغناء فاعلم أنه يحدث في العمران إذا توافر وتجاوز حد الضروري إلى العاجي ثم إلى الكمال وتقتنوا فتحدث هذه الصناعة لأنه لا يستدعيها إلا من فرغ من جميع حاجاته الضرورية والمهمة من المعاش والمنزل وغيره، فلا يطلبها إلا الفارغون عن سائر أحوالهم تقتنأ في مذاهب الملذذات<sup>(475)</sup>.

وأما العرب فكان لهم أولاً فن الشعر يؤلفون فيه الكلام أجزاء متساوية على تناسب بينها في عدة حروفها المتحركة والساكنة، ويفصلون الكلام في تلك الأجزاء تقصيلاً يكون كل جزء منها مستقلاً بالإفادة لا ينقطع على الآخر، ويسمونه البيت، بتلائم الطبع بالتجزئة أولاً، ثم بتناسب الأجزاء في المقاطع والمبادي، ثم بتأدية المعنى المقصود وتطبيق الكلام عليها. فلجها به، فامتاز من بين كلامهم بحظ من الشرف ليس لغيره لأجل اختصاصه بهذا التناسب. وجعلوه ديواناً لأخبارهم وحكمهم وشرفهم ومحكا لقرائهم في إصابة المعاني وإجادة الأساليب واستمروا على ذلك، وهذا التناسب الذي من أجل الأجزاء والمتحرك والساكن من الحروف فطرة من بحر من تناسب الأصوات كما هو معروف في كتب الموسيقى إلا أنهم لم يشعروا بما سواه، لأنهم حينئذ لم ينتحلوا علماً ولا عرفوا صناعة، وكانت البداوة أغلب نحلهم. ثم تقنى الحداة<sup>(476)</sup> منهم حداء إبلهم، والفتيان في فضاء خلواتهم فرجعوا الأصوات وترنموا، وكانوا

(475) ما يذكره ابن خلدون ينطبق على الغناء كصناعة - إلا أن هناك من يلجأ إلى الغناء لتفريغ صومعه وأحزانه ومماناته وإن كان ليس فارغاً وخالي البال.

(476) أصل الحدو الغناء للآل في سوقها، يقال حدوت الإبل أحدها حدوا وحدا بالضم: حثنتها على السير بالحداء مثل غراب، وهو الغناء وحدوته على كذا يعثته عليه (المصباح والصالح).





يسمون الترنم إذا كان بالشعر غناء<sup>(477)</sup>.

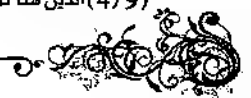
فلما جاء الإسلام واستولوا على ممالك الدنيا وحازوا سلطان العجم وغلبيهم عليه وكانوا من البداوة والغضاضة على الحال التي عرفت لهم مع غضارة<sup>(478)</sup> الدين وشدته في ترك أحوال الفراغ، وما ليس بنافس في دين ولا معاش، فهجروا ذلك شيئاً ما، ولم يكن الملدوذ عندهم إلا ترجيع القراءة والترنم، بالشعر الذي هو دينهم<sup>(479)</sup> ومذهبهم. فلما جاءهم الترف وغلّب عليهم الرفه بما حصل لهم من غنائم الأمم صاروا إلى نضارة العيش ورقة الحاشية واستحلاء الفراغ. واقترق المغنون من الفرس والروم فوقعوا إلى الحجاز وصاروا موالي للعرب، وعنوا جميعاً بالعيّدان والطنابير والمعازف والزمامير، وسمع العرب تلحينهم للأصوات فلحنوا عليها أشعارهم وظهر بالمدينة نشط الفارسي وطوير سائب جائر مولي عبّيد الله بن جعفر، فسمعوا شعر العرب ولحنوه وأجادوا فيه وطار لهم ذكر. ثم أخذ عنهم معبد وطبقته وابن سريج وأنظاره. وما زالت صناعة الغناء تتدرج إلى إن كملت أيام ابن العباس عند إبراهيم بن المهدي وإبراهيم الموصلي وابنه إسحاق وابنه حماد. وكان من ذلك في دولتهم ببغداد وما تبعه الحديث بعده به وبمجالسه لهذا العهد. وأمعنوا في اللهو واللعب واتخذت الرقص في الملبس والقضبان والأشعار التي يترنم بها عليه.

وهذه الصناعة آخر ما يحصل في العمران من الصنائع لأنها كمالية في غير وظيفة من الوظائف، إلا وظيفة الفراغ والفرح، وهي أيضاً أول ما ينقطع من العمران عند اختلاله وتراجعته والله أعلم.

(477) استمرص ابن حلدون بشكل مصطلح قراءة القرآن وعلاقتهم بترين الصوت، ورأي العلماء في ذلك، وأكد على تنزيه القرآن من كل هذا. لذا تم تحاوره انظر المقدمة ص 894، على أن تعلم التجويد ومحارج الحروف يساعد على التمكن من صنعة الغناء. لذا رأينا كثير من المفتين والملحنين كان أول تعلمهم ديني واستمادوا منه.

(478) الغضارة النعمة والسعة، والحصب «القاموس»

(479) الدين هنا بمعنى المادة المترسعة.







### 33 في أن الصنائع تكسب صاحبها عقلاً وخصوصاً الكتابة والحساب

قد ذكرنا في الكتاب أن النفس الناطقة للإنسان إنما توجد فيه بالقوة، وأن خروجها من القوة إلى الفعل إنما هو بتجدد العلوم والإدراكات عن المحسوسات أولاً، ثم ما يكتسب بعدها بالقوة النظرية إلى أن يصير إدراكاً بالفعل وعقلاً محضاً، فتكون ذاتاً روحانية وتستكمل حينئذ وجودها. فوجب لذلك أن يكون كل نوع من العلم والنظر يفيدها عقلاً فريداً<sup>(480)</sup>، والصنائع أبداً يحصل عنها وعن ملكتها قانون علمي مستفاد من تلك الملكة. فلهذا كانت الحنكة في التجربة تفيد عقلاً، والملكات الصناعية تفيد عقلاً، والحضارة الكاملة تفيد عقلاً، لأنها مجتمعة من صنائع في شأن تدبير المنزل، ومعاشرة أبناء الجنس، وتحصيل الآداب في مخالطتهم، ثم القيام بأمور الدين واعتبار آدابها وشرائطها<sup>(481)</sup>، وهذه كلها قوانين تنظم علوماً فيحصل منها زيادة عقل<sup>(482)</sup>.

والكتابة من بين الصنائع أكثر إفادة لذلك، لأنها تشتمل على العلوم والأنظار<sup>(483)</sup> بخلاف الصنائع. وبيانه أن في الكتابة انتقالاً من الحروف الخطية إلى الكلمات اللفظية في الخيال، ومن الكلمات اللفظية في الخيال إلى المعاني التي في النفس، وذلك دائماً، فيحصل لها ملكة الانتقال من الأدلة إلى المدلولات وهو معنى النظر العقلي الذي يكسب العلوم المجهولة<sup>(484)</sup>، فيكسب (480) عقلاً فريداً أي استيعاباً عقلياً مميزاً.

(481) أمور الدين والدنيا.

(482) زيادة عقل أي زيادة علم ومهيم بإطلاق لفظ العقل لمعوم معناه في ذلك والحقيقة أن ابن خلدون يحاول تحليل التمييز العقلي لدى الأشخاص وهو يؤكد المسلمات التي انطلق منها أن الإنسان متعلم، وأنه يتأثر فيما يتعلمه وأنه يستطيع أن تطور مهاراته بالنظر والممارسة والإدراك للأشياء، وهذه المعاهيم التي يستخدمها ابن خلدون أصبحت من المعاهيم الرئيسية في الدراسات النفسية والتربوية

(483) الأنظار أي الاستبصار بالعلم ومبادئه والتأمل فيه، فهي أوسع أفقاً من الصنائع التي تطور مهارات الجسم وتعتمد غالباً على التكرار، ودور العقل محدوداً بالجملة.

(484) العلوم المجهولة، أي أن قوة التأمل أو النظر العقلي مصدر مهم لتعلم الحقيقة أن هذا شبهه بالمدمب

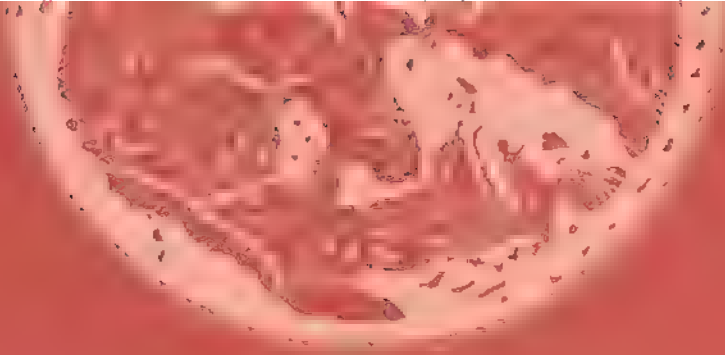




بذلك ملكة من التعقل تكون زيادة عقل ويحصل به قوة فطنة وكيس في الأمور لما تعود من ذلك الانتقال. ولذلك قال كسرى في كتابه لما رآهم بتلك الفطنة والكيس، فقال «ديوانة» أي شياطين وجنون. قالوا وذلك أصل اشتقاق الديوان لأهل الكتابة. ويلحق بذلك الحساب، فإن في صناعة الحساب نوع تصرف في العدد بالضم والتفريق، يحتاج فيه إلى استدلال كثير، فيبقى متعمداً للاستدلال والنظر. وهو معنى العقل<sup>(485)</sup>. والله أعلم.

التأملي وهو الطريقة الأهم في تطور العلوم فالقرايمي بتأمله ابتكر علم العروض والشافعي بتأمله بالنصوص استكر أصول الفقه. وملاحظة نيوتن للسقوط أخرجت قانون الجاذبية، وتأمل ودراسة ابن خلدون للمجتمعات ابتكر علم العمران (485) العقل في هذا الموضوع بمعنى استخدام قدرات العقل من خلال تعلم العلوم.





## الكتاب الثاني

في بيان ما في الكتاب من الحقائق والحقائق  
والتي هي من الحقائق والحقائق  
وهي مقدمات ولواحق (486)

# 6

(486) أشار ب. وفي أن النسخة التي حققها شملت إضافات  
كاترمير وفيها زيادة عشرة فصول عن النسخ المنتشرة  
في العالم العربي المأخوذة من طبعة الهويية  
معلومات مفصلة هي أماكن عدة في هذا الباب،  
النسخة كاملة، (أنظر دوافي ص 915). وقد حافظنا على  
التعريف بجميع المصطلح في هذا المصنوع.



الفكر الإنساني الذي تميز به البشر عن الحيوانات، واهتدى به لتحصيل معاشه، والتعاون عليه بأبناء جنسه، والنظر في معبوده، وما جاءت به الرسل من عنده، فصار جميع الحيوانات في طاعته، ومملكه قدرته، وفضل به على كثير خلقه. (\*)

---

(\*) تم عرض جميع المصطلح التي ذكرت بكافة النسخ حيث تمت الاستفادة من تحقيق د. وافي، وهي أكثر النسخ شمولاً حيث شملت نسخ الفصول هي طبعة الهوريني وطبعة باريس والنسخة التيمورية ونسخة كاترمير انظر المقدمة ص 915. وهي أشمل من نسخة لبنان وطبعة د. انشدادي وكلاهما أغفلت بعض الفصول.



## 1 فصل في الفكر الإنساني

اعلم أن الله سبحانه وتعالى ميّز البشر عن سائر الحيوانات بالفكر الذي جعله مبدأ كماله ونهاية فضله عن الكائنات وشرفه، وذلك أن الإدراك وهو شعور المدرك في ذاته مما هو خارج عن ذاته هو خاص بالحيوان فقط من بين سائر الكائنات والموجودات، فالحيوانات تشعر بما هو خارج عن ذاتها، بما ركب الله فيها من الحواس الظاهرة: السمع، والبصر والشم والذوق واللمس، ويزيد الإنسان من بينها أنه يدرك الخارج عن ذاته، الفكر الذي وراء حسّه، وذلك بقوى جعلت له في بطن دماغه، ينتزع بها صور المحسوسات، ويجول بذهنه فيها، فيجرد منها صوراً أخرى، والفكر هو التصرف في تلك الصور وراء الحس وجولان الذهن فيها بالانتزاع<sup>(487)</sup> والتركيب، وهو معنى الأفتدة في قوله تعالى: (وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ). والأفتدة جمع فؤاد، وهو هنا الفكر<sup>(488)</sup>. وهو على مراتب:

(الأولى): تعقل الأمور المرتبة في الخارج ترتيباً طبيعياً أو وضعياً ليقصد إيقاعها بقدرته، وهذا الفكر أكثره تصورات، وهو العقل التمييزي الذي يحصل منافعه ومعاشه ويدفع مضاره.

(487) يرى ابن خلدون أن ما يميز الإنسان عن غيره من الحيوانات بالمكر ويقصد به القدرات العقلية التي يمتلكها ويستطيع بها تصور المحسوسات وتجديدها والانتزاع والتركيب لتلك الصور التي تمثل العمليات العقلية وتعتبر المصدر الأساسي للثقافة والتعلم والحفظ، والخيال، وهذه الآراء قريبة من الدراسات العقلية المعاصرة، ويلاحظ أن الدراسات القديمة كانت تسمى المواد (القلب) وهو المذكور بالكتب الشرعية وكتب الإيمانيات.

(488) يقسم ابن خلدون المعارف العقلية التي يتلقاها الإنسان إلى ثلاث مستويات متدرجة العقل التمييزي وهو أولها وفيه يعرف الإنسان ضرورياته وما يلزمه من أعمال وهو استخدامات العقل المطردة والمباشرة، والثاني العقل التجريبي وهو الذي يحصله الإنسان من خبرات الحياة عن طريق التعلم أو الممارسة وهو الذي يحدد مكانة الإنسان وقدراته، والثالث هو العقل النظري الذي يرتبط بالتحليلات العقلية، كالعلوم المنطقية والتصورات وهو الذي تبني منه العلوم، وأراد ابن خلدون بهذا التقسيم التأكيد على مبدأ تدرج المعرفة العقلية من حيث الأهمية والممارسة والأثر.





(الثانية) الفكر الذي يفيد الآراء والآداب في معاملة أبناء جنسه وسياستهم، وأكثرها تصديقات تحصل بالتجربة شيئاً فشيئاً إلى أن تتم الفائدة منها، وهذا هو المسمى بالعقل التجريبي.

(الثالثة) الفكر الذي يفيد العلم أو الظن بمطلوب وراء الحس لا يتعلق به عمل، فهذا هو العقل النظري، وهو تصورات وتصديقات تنتظم انتظاماً خاصاً على شروط خاصة، فتفيد معلوماً آخر من جنسها في التصور أو التصديق، ثم ينتظم مع غيره فيفيد معلوماً آخر من جنسها في التصور أو التصديق، ثم ينتظم مع غيره فيفيد علوماً آخر كذلك، وغاية إفادته تصور الوجود على ما هو عليه بأجناسه وفصوله وأسبابه وعله، فيكمل الفرد بذلك في حقيقته ويصير عقلاً محضاً ونفساً مدركة، وهو معنى الحقيقة الإنسانية (489).

(489) وفق الدراسات المعاصرة يتم تقسيم الدماغ إلى ثلاثة أقسام قريبة من تصنيف ابن خلدون وهي:

اليدائي هو الذي يهتم بردود أفعال الإنسان البدائية والبسيطة

- الدماغ هو الذي يرصد أفعال الإنسان العقلانية المحتملة مثل التفاعلات مع المير وممارسة الأعمال الاعتيادية من تعاملات ومهن ومهارات.

قشرة الدماغ هي التي تهتم بأفكار الإنسان المتطورة والمعقدة مثل القدرات الرياضية وقدرة التحليل، والقدرة على نظم الشعر والحطابة، كما يشمل التقسيم دراسات ترتبط بجاسبي المح الأيمن والأيسر والصمات المرتبطة بكل جانب منها في ذلك.





## 2 في أن عالم الحوادث الفعلية إنما يتم بالفكر

اعلم أن عالم الكائنات يشتمل على ذوات محضة كالعناصر وأثارها والمكونات الثلاثة عنها التي هي المعدن والنبات والحيوان، وهذه كلها متعلقات القدرة الإلهية، وعلى أفعال صادرة عن الحيوانات واقعة بمقصودها متعلقة بالقدرة التي جعل الله لها عليها: فمنها منظم مرتب وهي الأفعال البشرية، ومنها غير منظم ولا مرتب وهي أفعال الحيوانات غير البشر، وذلك الفكر يدرك الترتيب بين الحوادث بالطبع أو بالوضع، فإذا قصد إيجاد شيء من الأشياء فلاجل الترتيب بين الحوادث لا بد من التقطن بسببه أو علته أو شرطه، وهي على الجملة مبادئه، إذ لا يوجد إلا ثانياً عنها، ولا يمكن إيقاع المتقدم متأخراً، ولا المتأخر متقدماً، وذلك المبدأ قد يكون له مبدأ آخر من تلك المبادئ لا يوجد إلا متأخراً عنها، وقد يرتقي ذلك أو ينتهي، فإذا انتهى إلى آخر المبادئ في مرتبتين أو ثلاث أو أزيد وشرع في العمل الذي يوجد به ذلك الشيء، بدأ بالمبدأ الأخير الذي انتهى إليه الفكر، فكان أول عمله، ثم تابع ما بعده إلى آخر المسببات التي كانت أول فكرته، مثلاً لو فكر في إيجاد سقف يَكُنْه انتقل بذهنه إلى الحادث الذي يدعمه، ثم إلى الأساس الذي يقف عليه الحادث، فهو آخر الفكر، ثم يبدأ في العمل بالأساس ثم بالحائط ثم بالسقف وهو آخر العمل، وهذا معنى قولهم: أول العمل آخر الفكرة، وأول الفكرة آخر العمل<sup>(490)</sup>، فلا يتم فعل الإنسان في الخارج إلا بالفكر في هذه المرتبات لتوقف بعضها على بعض، ثم يشرع في فعلها، وأول هذه الفكرة هو المسبب الأخير وهو آخرها في العمل، وأولها في العمل هو المسبب الأول وهو آخرها في الفكر، ولأجل العثور

(490) هذا التحليل الذي عرضه ابن خلدون أحد معادج التحليل العقلي الذي يمكن استخذه في الكثير من الأمور وهو من مبادئ التفكير المنطقي للإنسان والحقيقة أن ابن خلدون يحاول تأصيل مبدأ منطقية الأشياء وتتابع حدوثها سواء الأمور العقلية أو التطبيقية بمهجة وتراتبية.





على هذا الترتيب يحصل الانتظام في الأفعال البشرية.

وأما الأفعال الحيوانية لغير البشر فليس فيها انتظام لعدم الفكر الذي يعثر به الفاعل على الترتيب فيما يفعل، إذ الحيوانات إنما تدرك بالحواس<sup>(491)</sup>، ومدرجاتها متفرقة خلية من الربط، لأنه لا يكون إلا بالفكر. ولما كانت الحواس المعتبرة في عالم الكائنات هي المنتظمة، وغير المنتظمة إنما هي تبع لها، اندرجت حينئذ أفعال الحيوانات هي المنتظمة، وغير المنتظمة إنما هي تبع لها، اندرجت حينئذ أفعال الحيوانات فيها، فكانت مسخرة للبشر، واستولت أفعال البشر على عالم الحوادث بما فيه. فكان كله في طاعته وتسخير<sup>(492)</sup>، وهذا معنى الاستخلاف المشار إليه في قوله تعالى: (إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً). فهذا الفكر هو الخاصة البشرية التي تميز بها البشر عن غيره من الحيوان. وعلى قدر حصول الأسباب والمسببات في الفكر مرتبة تكون إنسانيته، فمن الناس من تتوالى له السببية في مرتبتين أو ثلاث، ومنهم من لا يتجاوزها، ومنهم من ينتهي إلى خمس أو ست فتكون إنسانيته أعلى<sup>(493)</sup>. واعتبر ذلك بلاعب الشطرنج، فإن في اللاعبين من يتصور الثلاث حركات والخمس الذي ترتيبها وضمي، ومنهم من يقصر عن ذلك لقصور ذهنه، وإن كان هذا المثال غير مطابق، لأن لعب الشطرنج بالملكة، ومعرفة الأسباب والمسببات بالطبع، لكنه مثال يحتذى به الناظر في تعقل ما يورد عليه من القواعد، والله خلق الإنسان وفضله على كثير ممن خلق تفضيلاً.

(491) تتباين الحيوانات في قدرتها وتكاملا، وسرعة تعلمها، مع بقاء سلوكياتها مرتبطة بما فطرها الله عليه من تصرفات وقدرات. حيث أن أفضل الحيوانات الشمبانزي لايزيد ذكائها غالباً عن طفل عمره عامين  
(492) أي أن الإنسان استخلف في الأرض بما أعطى من صفات الوعي والإدراك والإيمان واليقين وقدرات عقلية سيطر بها على غيره من المخلوقات وأصبح مسؤولاً عن الأرض وخليفة الله فيها.  
(493) هذا التحليل دقيق لأن خلدون من حيث ربط كمال المراتب الإنسانية والقدرات العقلية للفرد، مما يؤكد أن منهجية ابن خلدون تروى قيمة العقل واعتباره من أهم معايير الإنسانية، وممروف أن ابن خلدون جمع بين الدراسات العقلية والملمسية والدراسات الشرعية والفقهية، لذا نراه يوظف علومه في تحليلاته المختلفة.







### 3 في العقل التجريبي وكيفية حدوثه

إنك تسمع في كتب الحكماء قولهم: «إن الإنسان هو مدني بالطبع»، يذكرونه في إثبات النبوات وغيرها. والنسبة فيه إلى المدينة، وهي عندهم كناية عن الاجتماع البشري، ومعنى هذا القول إنه لا تمكن حياة المنفرد من البشر، ولا يتم وجوده إلا مع أبناء جنسه، وذلك لما هو عليه من العجز عن استكمال وجوده وحياته، فهو محتاج إلى المعاونة في جميع حاجاته أبدا بطبيعته، وتلك المعاونة لا بد فيها من المفاوضة أولا، ثم المشاركة وما بعدها، وربما تقضي المعاونة عند اتحاد الأغراض إلى المنازعة والمشاجرة، فتنشأ المناهضة والمؤالفة والصداقة والعداوة ويثول إلى الحرب والسلم بين الأمم والقبائل، وليس ذلك على أي وجه اتفق كما بين الهمل من الحيوانات، بل للبشر - بما جعل الله فيهم من انتظام الأفعال وترتيبها بالفكر كما تقدم - جملة منتظما فيهم، ويسرهم لإيقاعه على وجوه سياسية وقوانين حكيمية يُكَبِّون فيها عن المفساد إلى المصالح، وعن القبيح إلى الحسن، بعد أن يميزوا القبائح والمفسدة بما ينشأ عن الفعل من ذلك عن تجربة صحيحة وعوائد معروفة<sup>(494)</sup> بينهم، فيفارقون الهمل من الحيوان، وتظهر عليهم نتيجة الفكر في انتظام الأفعال، ويُعدها عن المفساد.

هذه المعاني التي يحصل بها ذلك لا تبعد عن الحسن كل البعد، ولا يتعمق فيها الناظر، بل كلها تدرك بالتجربة، وبها تستفاد لأنها معان جزئية تتعلق بالمحسوسات، وصدقها وكذبها يظهر قريبا في الواقع، فيستفيد طالبها حصول العلم بها من ذلك، ويستفيد كل واحد من البشر القدر الذي يُسر له

(494) هذا النص يؤكد أن العقل والتجربة والمصالح هي المعايير الثلاثة لاتفاق البشر أو صراعهم. ويصاف إليهم عاملا رابعا لابد من مراعاته وهي العقائد. وتأثير هذه الأربعة يتباين من عصر لآخر ومن ظرف لآخر.





فيها، مقتنصاً له بالتجربة بين الواقع في معاملة أبناء جنسه<sup>(495)</sup>، حتى يتعين له ما يجب وينبغي فعلاً وتركاً، وتحصل في ملاسته الملكة في معاملة أبناء جنسه. ومن تتبع ذلك سائر عمره حصل له العثور على كل قضية ولا بد، بما تسعه التجربة من الزمن، وقد يسهل الله على كثير من البشر تحصيل ذلك في أقرب من زمن التجربة إذا قلد فيها الآباء والمشيخة والأكابر ولقّن عنهم ووعى تعليمهم، فيستغني عن طول المعاناة في تتبع الوقائع واقتناص هذا المعنى من بينها<sup>(496)</sup>، ومن فقد العلم في ذلك والتقليد فيه أو أعرض عن حسن استماعه وأتباعه طال عناؤه في التأديب بذلك. فيجري في غير مألوف، ويدركها على غير نسبة، فتوجد آدابه ومعاملاته سيئة الأوضاع، بادية الخل، ويفسد حاله في معاشه بين أبناء جنسه، وهذا معنى القول المشهور: «من لم يؤدبه والداه أدبه الزمان»، أي من لم يلقن الآداب من معاملة البشر من والديه، وفي معانها المشيخة والأكابر، ويتعلم ذلك منهم. رجع إلى تعلمه بالطبع من الواقع على توالي الأيام، فيكون الزمان معلمه ومؤدبه، لضرورة ذلك بضرورة المعاونة التي في طبعه، وهذا هو العقل التجريبي، وهو يحصل بعد العقل التمييزي الذي تقع به الأفعال كما بيناه، وبعد هذين مرتبة العقل النظري الذي تكفل بتفسيره أهل العلوم، فلا يحتاج إلى تفسيره في هذا الكتاب، (وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ).

(495) ما يرسحه ابن خلدون هنا رأي المدرسة الواقعية. وقد انتشرت في العصر الحديث باعتبار الواقعية مقابل المثالية في مجال التربية (أنظر مجمع مفاتيح العلوم الإنسانية ص 450).

(496) يرمض ابن خلدون نوعين من مصادر كسب خبرة الحياة هما التجربة والتعلم. حيث يؤكد أن التعلم على يد الأكابر ودوي الخبرة يختصر الزمن ويساعد على النضج بوقت مبكر والذي أراد أن ذلك على الأغلب وليس دائماً.





#### 4 في علوم البشر وعلوم الملائكة

إننا نشهد في أنفسنا بالوجدان الصحيح وجود ثلاثة عوالم. أولها عالم الحس ونعتبره بمدارك الحس الذي شاركنا فيه الحيوانات بالإدراك، ثم نعتبر الفكر الذي اختص به البشر فتعلم عنه وجود النفس الإنسانية علماً ضرورياً بما بين جنبينا من مداركها العلمية التي هي فوق مدارك الحس، فنراه عالماً آخر فوق عالم الحس، ثم نستدل على عالم ثالث فوهنا بما نجد فينا من آثاره التي تلقى في أفئدتنا كالإرادات والوجهات نحو الحركات الفعلية، فتعلم أن هناك فاعلاً يبعثنا عليها من عالم فوق عالمنا، وهو عالم الأرواح والملائكة<sup>(497)</sup>، وفيه ذوات مدركة، لوجود آثارها فينا، مع ما بيننا وبينها من المغايرة، وربما يستدل على هذا العالم الأعلى الروحاني وذواته بالرؤيا وما نجد في النوم ويلقى إلينا فيه من الأمور التي نحن في غفلة عنها في اليقظة، وتطابق الواقع في الصحيحة منها، فتعلم أنها حق، ومن عالم الحق. وأما أضغاث الأحلام فصور خيالية يخزنها الإدراك في الباطن، ويجول فيها الفكر بعد الغيبة عن الحس<sup>(498)</sup>، ولا نجد على هذا العالم الروحاني برهاناً أوضح من هذا، فتعلمه كذلك على الجملة ولا ندرك له تفصيلاً.

وما يزعمه الحكماء الإلهيون في تفصيل ذواته وترتيبها المسماة عندهم بالمعقول<sup>(499)</sup>، فليس شيء من ذلك ييقيني، لاختلال شرط البرهان النظري

(497) هذا الترتيب الواضح في العوالم التي يمكنها الإنسان عالم الحس ثم عالم الفكر ثم عالم الأرواح. ونكل عالم من هذه العوالم دورة في الحياة والآنسان يعيش بالأول ويتمثل بشيء من الثاني ومنه العلوم والمعارف، ويتطلع إلى الثالث في صور من أوجه حياته وتجلياته. وسلوك الإنسان متأرجح بين هذه المنازل وآثارها

(498) هذا العرص مشابه لنظرية هرويد في تحليل الأحلام. ومنها امكاس لواقع المرء يراها في المنام

(499) يشير بذلك إلى نظرية المعقول عند المارابي وغيره من ملأسة المسلمين. وملخصها أن الموحودات الروحية ست مراتب. المرتبة الأولى: الكائن الأول أو السبب الأول وهو الله تعالى. والمرتبة الثانية مرتبة المعقول التسعة المحركة للأجرام السماوية (السماء الأولى، وكرة الكواكب الثابتة، ورجل، والمشتري، والمريخ، والزهرة، وعطارد، والقمر) والمرتبة





فيه، كما هو مقرر في كلامهم في المنطق، لأن شرطه أن تكون قضاياه أولية ذاتية.

وهذه الذوات الروحانية مجهولة الذاتيات، فلا سبيل للبرهان فيها، ولا يبقى لنا مدرك في تفاصيل هذه العوالم إلا ما نقتبسه من الشرعيات التي يوضحها الإيمان ويحكمها، وأقعد هذه العوالم في مدركنا عالم البشر؛ لأنه وجداني مشهود في مداركنا الجسمانية والروحانية، ويشترك في عالم الحس مع الحيوانات، وفي عالم العقل والأرواح مع الملائكة الذين ذواتهم من جنس ذواته، وهي ذوات مجردة عن الجسمانية والمادة، وعقل صرف يتحد فيه العقل والعاقل والمعقول، وكأنه ذات حقيقتها الإدراك والعقل.

فعلومهم حاصلة دائماً مطابقة بالطبع لمعلوماتهم لا يقع فيها خلل البتة، وعلم البشر هو حصول صورة المعلوم في ذواتهم بعد ألا تكون حاصلة، فهو كله مكتسب، والذات التي تحصل فيها صور المعلومات وهي النفس مادة هيولانية تلبس صور الوجود بصور المعلومات الحاصلة فيها شيئاً فشيئاً حتى تستكمل ويصح وجودها بالموت في مادتها وصورتها. فالمطلوبات فيها مترددة بين النفي والإثبات دائماً بطلب أحدهما بالوسط الرابط بين الطرفين. فإذا حصل وصار معلوماً اقتصر إلى بيان المطابقة، وربما أوضحها البرهان الصناعي، لكن من وراء الحجاب وليس كالمعاينة التي في علوم الملائكة<sup>(500)</sup>، وقد ينكشف ذلك الحجاب فيصير إلى المطابقة بالعيان الإدراكي.

الثالثة مرتبة العقل الفعالي في الإنسانية. والمرتبة الرابعة مرتبة النفس الإنسانية، والمرقتان الخامسة والسادسة مرتبتا الهيولي والصورة. والهيولي من المبدأ الذي به تشترك الأجسام في كونها أجساماً. والصورة هي المبدأ الذي يمين الهيولي ويعطيها ماهية خاصة. العقول التي يشير إليها ابن خلدون هي العقول العشرة التي تشغل المرتبتين الثابتة والثالثة من مراتب الموجودات الروحية. د. وافي ص 921.

(500) يحاول ابن خلدون الربط بين العلوم الملائكية التي تختص بالملائكة أو الأنبياء حاله الوحي - ويربط بين هذه العلوم ومراتبها. وبين المبادئ التي تساعد على الحصول على هذه الرتبة.





فقد تبين أن البشر جاهل بالطبع، للتردد الذي في علمه، وعالم بالكسب والصناعة، لتحصيله المطلوب بفكره بالشروط الصناعية، وكشف الحجاب الذي أشرنا إليه إنما هو بالرياضة بالأذكار التي أفضلها صلاة- تنهى عن الفحشاء والمنكر، وبالتزهد عن المتاولات المهمة ورأسها الصوم، وبالوجهة إلى الله بجميع قواه. والله (عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ).





## 5 في علوم الأنبياء عليهم الصلاة والسلام

إننا نجد في هذا الصنف من البشر تعتر بهم حالة إلهية خارجة عن منازع البشر وأحوالهم، فتقلب الوجهة الربانية فيهم على البشرية في القوى الإدراكية والنزوعية من الشهوة والغضب وسائر الأحوال البدنية، فتجدهم متزهين عن الأحوال البشرية إلا في الضرورات منها، مقبلين على الأحوال الربانية من العبادة والذكر لله بما تقتضي معرفتهم به، مخبرين عنه بما يوحي إليهم في تلك الحالة من هداية الأمة على طريقة واحدة وسنن مهود منهم لا يتبدل فيهم كأنه جبلٌ فطرهم الله عليها، وقد تقدم لنا الكلام في الوحي أول الكتاب في فصل المدركين للغيب، وبيننا هنالك أن الوجود كله في عوالمه البسيطة والمركبة على ترتيب طبيعي من أعلاها وأسفلها متصلة كلها اتصالاً لا ينخرم، وأن الذات التي في آخر كل أفق من العوالم مستعدة لأن تقلب إلى الذات التي تجاورها من الأسفل والأعلى استعداداً طبيعياً كما في العناصر الجسمانية البسيطة، وكما في النخل والكرم من آخر أفق النبات مع الحلزون والصدف من أفق الحيوان، وكما في القردة التي استجمع فيها الكيس والإدراك مع الإنسان صاحب الفكر والروية<sup>(501)</sup>، وهذا الاستعداد الذي في جانبي كل أفق من العوالم هو معنى الاتصال فيها<sup>(502)</sup>. وفوق العالم البشري عالم روحاني شهدت لنا به الآثار التي فينا منه، بما يعطينا من قوى الإدراك والإرادة، فذوات ذلك إدراك

(501) تقدم عرض هذا التدرج في المقدمة الثالثة. وهذا يؤكد أن جذور النظرية الدارونية قديمة. حيث أخذ أس حلدون هذه الأفكار من آراء الفلاسفة قبله. وإن كان دارون وضع متصل الحيوان التطوري باعتبار ذلك انتخاباً طبيعياً لا خلق من الله. (502) يجد المعبّر عن نفس الفكرة في رسائل إخوان الصفا. انظر رسائل إخوان الصفا. ج 4، ص 313 وما بعدها نقلاً عن الشاذلي ج 2، ص 347.. ويرى مختصر المقدمة أن هذا النقل من إخوان الصفا بالمقدمة في أماكن محدودة خاصة في فصول العلوم وأصنافها. وهذا يتعارض مع ما ذكره بعض الباحثين مثل د. محمود إسماعيل وغيره أن المقدمة منجولة من كتب إخوان الصفا. فنقل بعض الأفكار في فصول محدودة لا ينقص من المقدمة في شيء. ويؤكد على عقلية أس حلدون الابتكارية حيث حوت أفكاراً مختلفة وعميقة في العديد من العلوم.





صرف وتعقل محض، وهو عالم الملائكة.

فوجب من ذلك كله أن يكون للنفس الإنسانية استعداد للانسلاخ من البشرية إلى الملكية لتصير بالفعل من جنس الملائكة وقتاً من الأوقات وفي لمحة من اللحظات، ثم ترجع بشريتها وقد تلقت في عالم الملكية ما كُلفت بتبليغه إلى أبناء جنسها من البشر، وهذا هو معنى الوحي وخطاب الملائكة، والأنبياء كلهم مفطورون عليه كأنه جيلة لهم، ويعالجون في ذلك الانسلاخ من الشدة والغطيط ما هو معروف عنهم، وعلمهم في تلك الحالة علم شهادة وعيان لا يلحقه الخطأ والزلل، ولا يقع فيه الغلط والوهم، بل المطابقة فيه ذاتية، لزوال حجاب الغيب وحصول الشهادة الواضحة عند مفارقة هذه الحالة إلى البشرية، لا يفارق علمهم الوضوح استصحاباً له من تلك الحالة الأولى، ولما هم عليه من الذكاء المفضي بهم إليها، يتردد ذلك فيهم دائماً إلى أن تكمل هداية الأمة التي بعثوا لها، كما في قوله تعالى: (إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَاستَقِيمُوا إِلَيْهِ وَاسْتَغْفِرُوا) يتضح لك شرحه وبيانه، فقد بسطنا ههناك بسطاً شافياً. والله الموفق.

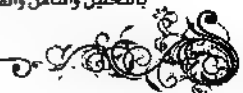




## 6 في أن الإنسان جاهل بالذات عالم بالكسب

قد بينا أول هذه الفصول أن الإنسان من جنس الحيوانات وأن الله تعالى ميزه عنها بالفكر الذي جعله له، يوقع به أفعاله على انتظام، وهو العقل التمييزي، أو يقتنص به العلم بالآراء والمصالح والمفاسد من أبناء جنسه وهو العقل التجريبي، أو يحصل به في تصور الموجودات غائباً وشاهداً على ما هي عليه وهو العقل النظري<sup>(503)</sup>، وهذا الفكر إنما يحصل له بعد كمال الحيوانية فيه، ويبدأ من التمييز، فهو قبل التمييز خلو من العلم بالجملة، معدود من الحيوانات، لاحق بمبدئه في التكوين، من النطفة والعلقة والمضغة، وما حصل له بعد ذلك فهو ما جعل الله له من مدارك الحس والأفتدة التي هي الفكر، قال تعالى في الامتحان علينا : ( وَجَعَلْ لَكُمْ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ ) ، فهو في الحالة الأولى قبل التمييز هيولي فقط لجهله بجميع المعارف، ثم تستكمل صورته بالعلم الذي يكتسبه بالآلة، فتكمل ذاته الإنسانية في وجودها، وأنظر في قوله مبدأ الوحي على نبيه: ( اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ) ، أي اكتسبه من العلم ما لم يكن حاصلًا له بعد أن كان علقة ومُضغة، فقد كشفت لنا طبيعته وذاته ما هو عليه من الجهل الذاتي والعلم الكسبي، وأشارت إليه الآية الكريمة تقرر فيه الامتحان عليه بأول مراتب وجوده وهي الإنسانية وحالتها الفطرية والكسبية في أول التنزيل ومبدأ الوحي، وكان الله عليماً حكيماً.

(503) يقسم ابن خلدون مراحل تعلم الإنسان إلى ثلاثة التمييزي ويرتبط بالوحي والوجود والملوك، والتمييز، ثم التحرية وكسب الخبرات ومنها كسب الرزق وترتبط هذه بالإنجاز والعمل ثم العلوم العقلية وهو القدرات المرتبطة بالتحليل والتأمل والفكر وهذه أرفعها درجة والإنسان يتراوح بين هذه المستويات الإنسانية.







## 7 في أن العلم والتعليم طبيعي في العمران البشري

وذلك أن الإنسان قد شاركته جميع الحيوانات في حيوانيته من الحس والحركة والغذاء والكن وغير ذلك، وإنما تميز عنها بالفكر الذي يهتدي به لتحصيل مماشه والتعاون عليه بأبناء جنسه والاجتماع المهيئ لذلك التعاون، وقبول ما جاءت به الأنبياء عن الله تعالى، والعمل به وأتباع صلاح أخراه فهو مفكر في ذلك كله دائماً لا يفتر عن الفكر فيه طرفة عين، بل اختلاج الفكر أسرع من لمح البصر، وعن هذا الفكر تنشأ العلوم وما قدمناه من الصنائع. ثم لأجل هذا الفكر وما جبل عليه الإنسان بل الحيوان من تحصيل ما تستدعيه الطبائع فيكون الفكر راغباً في تحصيل ما ليس عنده من الإدراكات، فيرجع إلى من سبقه بعلم أو زاد عليه بمعرفة أو إدراك أو أخذه ممن تقدمه من الأنبياء الذين يبلغونه لمن تلقاه، فيلقن ذلك عنهم ويعرض على أخذه وعلمه، ثم إن فكره ونظره يتوجه إلى واحد واحد من الحقائق وينظر ما يعرض له لذاته واحداً بعد آخر، ويتمرن على ذلك حتى يصير إلحاق الموارض بتلك الحقيقة ملكة له فيكون حينئذ علمه بما يعرض لتلك الحقيقة علماً<sup>(504)</sup> مخصوصاً، وتتشوف نفوس أهل الجيل الناشئ إلى تحصيل ذلك، فيفزعون إلى أهل معرفته ويجيء التعليم من هذا، فقد تبين بذلك أن العلم والتعليم طبيعي في البشر.

(504) ما يذكره ابن خلدون هو إحدى طرق التعلم حيث حاجة الإنسان تكون عبر فكر الإنسان بالأمر لمعالجة حياته ثم من خلال أحد العلم من غيره وبناء منظومة معرفة لديه إذا تكاملت يتجه الناس للاستفادة منها. والحقيقة أن الإنسان من الناحية المعرفية كاش متفرد لأن الخبرات والتعلم تجعل لكل إنسان مهاراته الخاصة التي تميزه عن الآخرين رغم أن نظم التعلم الحالية تخرج أناس متشابهين إلا أن تميز الخبرات والممارسة تميز كل فرد عن الآخر أثناء العمل والحياة.





## 8 في أن التعليم للعلم من جملة الصنائع

وذلك أن الحدق في العلم والتفنن فيه والاستيلاء عليه إنما هو بحصول ملكة في الإحاطة بمبادئه وقواعده والوقوف على مسائله واستنباط فروعه من أصوله، وما لم تحصل هذه الملكة لم يكن الحدق في ذلك المتناول حاصلًا. وهذه الملكة هي غير الفهم والوعي، لأننا نجد فهم المسألة الواحدة من الفن الواحد ووعيتها مشتركا بين من شدا في ذلك الفن وبين من هو مبتدئ فيه، وبين العامي الذي لم يحصل علما وبين العالم النحرير، والملكة إنما هي للعالم أو الشادي في الفنون دون من سواهما<sup>(505)</sup>، فدل على أن هذه الملكة غير الفهم والوعي. والملكات كلها جسمانية سواء كانت في البدن أو في الدماغ من الفكر وغيره كالحساب، والجسمانيات كلها محسوسة، فتفتقر إلى التعليم، ولهذا كان السند في التعليم في كل علم أو صناعة إلى مشاهير المعلمين فيها معتبرا عند كل أهل أفق وجيل.

ويدل أيضاً على أن تعليم العلم صناعة، اختلاف الاصطلاحات فيه فلكل إمام من الأئمة المشاهير اصطلاح في التعليم يختص به، شأن الصنائع كلها، فدل على أن ذلك الاصطلاح ليس من العلم والا لكان واحداً عند جميعهم، ألا ترى إلى علم الكلام كيف تخالف في تعليمه اصطلاح المتقدمين والمتأخرين، وكذا أصول الفقه، وكذا العربية وكذا كل علم يتوجه إلى مطالعته تجد الاصطلاحات في تعليمه متخالفة، فدل على أنها صناعات في التعليم، والعلم واحد في نفسه<sup>(506)</sup>. وإذا لم يتصل سند التعليم فيهم ففسر عليهم حصول الملكة

(505) يميز من حلدون بين مستويات المهم للعلوم. لذا يرى أن مهم مجال العلم يوجد بالكثير من الناس. إنما الملكة وهي التي تجمع بين التمكن والاطلاع العلم هي هؤلاء الشخص لا تكون إلا أساس قليلون وهؤلاء غالباً ما يكونون متميزين بها ومرجعاً في مجال علمي معين.

(506) بأحد كلمة صناعة هنا معنى كلمة منهج أو نظم تعليمية موجودة بالعلوم المعاصرة.



والحذق في العلوم، وأيسر طرق هذه الملكة فتق اللسان بالمحاورة والمناظرة في المسائل العلمية، فهو الذي يقرب شأنها ويحصل مرامها، فتجد طالب العلم منهم بعد ذهاب الكثير من أعمارهم في ملازمة المجالس العلمية سكوتاً لا ينطقون ولا يفاضون، وعنايتهم بالحفظ أكثر من الحاجة، فلا يحصلون على طائل من التصرف في العلم والتعليم، ثم بعد تحصيل من يرى منهم أنه قد حصل تجد ملكته قاصرة في علمه إن فاوض أو ناظر أو علم، وما أتاها القصور إلا من قبل التعليم وانقطاع سنده<sup>(507)</sup>، وإلا فحفظهم أبلغ من حفظ سواهم لشدة عنايتهم به، وظنهم أنه المقصود من الملكة العلمية<sup>(508)</sup>، وليس كذلك.

ولم ينقطع سند التعليم في المشرق بل أسواقه نافقة وبحوره زاخرة لاتصال العمران الموفور واتصال السند فيه، فأهل المشرق على الجملة أرسخ في صناعة تعليم العلم بل وفي سائر الصنائع، حتى إنه ليظن كثير من رحالة أهل المغرب إلى المشرق في طلب العلم أن عقولهم على الجملة أكمل من عقول أهل المغرب، وأنهم أشد نباهة وأعظم كياساً بفطرتهم الأولى، وأن نفوسهم الناطقة أكمل بفطرتها من نفوس أهل المغرب، ويعتقدون التفاوت بيننا وبينهم في حقيقة الإنسانية ويتشيعون لذلك، ويولمونه به، لما يرون من كبسهم في العلوم والصنائع، وليس كذلك. وليس بين قطر المشرق والمغرب تفاوت بهذا المقدار الذي هو تفاوت في الحقيقة الواحدة<sup>(509)</sup>، اللهم إلا الأقاليم المنحرفة

(507) يعطى ابن خلدون أهمية كبيرة لحصط السند للروايات والمثون وتطورها التاريخي، ومعروف أن هذا الأمر مهم خاصة في العلوم الشرعية فيحفظ السند والاستدلال به بقوي صاحب الاستدلال ودليله واليوم افترض السند في معظم العلوم الشريعة عنا علم القراءات وشيء من أساليب التحديث

(508) يشير ابن خلدون إلى قضية تعليمية متجسدة وهي كفاءة أسلوب التعليم حيث يرى أن هناك فرق بين كفاءة أسلوب الحصط وأسلوب المحاورة والمناظرة وأن ذلك في التعليم والتعلم ويرجح الأسلوب الثاني على الأول بشكل مطلق (509) وفق تصنيف الأقاليم الذي ذكره ابن خلدون في مقدمة الكتاب يرى أن الأقاليم من الشمال إلى الجنوب سبعة أقاليم ومن الشرق إلى الغرب عشرة أقاليم أكثرها اعتدالاً الثالث والرابع من الشمال للجنوب والخامس والسادس من الشرق إلى الغرب الذي هو منطقة الشام والعراق، (انظر الحريط في أول هذا المختصر) لذا يرى أن منطقة المغرب يتشابهون بعدم الاعتدال مع أقاليم الشمال والجنوب ويختلفون في لشرق والغرب وهذه لمتى بكلمة هذا المقدار، مع لعلم أن هذه المعلومات أصبحت تاريخ أكثر منها واقع علمي يعتمد عليه





مثل الأول والمسابيح فإن الأمزجة فيها منحرفة والنفوس على نسبتها كما مر، وإنما الذي فضل به أهل المشرق أهل المغرب<sup>(510)</sup>، هو ما يحصل في النفوس من آثار الحضارة من العقل المزيد كما تقدم في الصنائع<sup>(511)</sup>، ونريده الآن تحقيقاً، وذلك أن الحضرة لهم آداب في أحوالهم في المعاش والمسكن والبناء وأمور الدين والدنيا، وكذا سائر أعمالهم وعاداتهم ومعاملاتهم، وجميع تصرفاتهم، فلهم في ذلك كله آداب يوقف عندها في جميع ما يتناولونه ويتلبسون به من أخذ وترك، حتى كأنها حدود لا تتعدى، وهي مع ذلك صنائع يتلقاها الآخر عن الأول منهم<sup>(512)</sup>، ولا شك أن كل صناعة مرتبة يرجع منها إلى النفس أثر يكسبها عقلاً جديداً تستعد به لقبول صناعة أخرى، وينتهي بها العقل لسرعة الإدراك للمعارف. وحسن الملكات<sup>(513)</sup> في التعليم والصنائع وسائر الأحوال العادية يزيد الإنسان ذكاء في عقله وإضاءة في فكره بكثرة الملكات الحاصلة للنفس، إذ قدمنا أن النفس إنما تنشأ بالإدراكات<sup>(514)</sup> وما يرجع إليها من الملكات، فيزدادون بذلك كياساً لما يرجع إلى النفس من الآثار العلمية، فيظنه العامي تقاوماً في الحقيقة الإنسانية وليس كذلك، ألا ترى أهل الحضرة مع أهل البدو كيف تجد الحضري متحلياً بالذكاء ممثلاً من الكيس، حتى إن البدوي ليظنه أنه قد فاته في حقيقة إنسانيته وعقله وليس كذلك، وما ذاك إلا لإجادته في ملكات الصنائع والآداب في الموائد والأحوال الحضرية ما

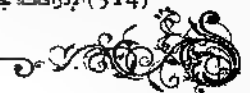
(510) ذكر ابن خلدون بالتفصيل ضعف سند التعليم في المغرب بعد تراجع دور الأندلس خاصة قرطبة، والقروان في أفريقيا، بينما أكد أنها في المشرق أقوى ومتصلة وبير ذلك بأسباب جغرافية وتاريخية.

(511) الإشارة المهمة لابن خلدون من آثار الحضارة أي البيئة الحضارية وأثرها في التعليم أثناء مقارنته بين المغرب والمشرق. ولك أن تلاحظ آثار الحضارة ودورها في القدرات العلمية للجامعات والمؤسسات العلمية التي تمتلكها دول أخرى عدت أرسخ منا في الحضارية المعاصرة، فالعلم له قابلية النمو والتنقل كما في الحضارة وجميع أوجه الحياة.

(512) يذكر هذا ابن خلدون مفهوماً مهماً وهو ترسخ العادات الحضرية باعتبارها مبادئ يسير عليها الأفراد ويتأقلمونها جيل بعد جيل وترسخ فيهم في كافة أمور حياتهم.

(513) الملكة هي المهارة.

(514) الإدراكات: جمع إدراك وهو التمكن من الشيء.





لا يعرفه البدوي، فلما امتلأ الحضري من الصنائع وملكاتهما وحسن تعليمهما، ظن كل من قصر عن تلك الملكات أنها لكمال في عقله، وأن نفوس أهل البدو قاصرة بفطرتها وجبلتها عن فطرتهم، وليس كذلك فإننا نجد من أهل البدو من هو في أعلى رتبة من الفهم والكمال في عقله وفطرتهم، إنما الذي ظهر على أهل الحضرة من ذلك هو رونق الصنائع والتعليم، فإن لها أثراً ترجع إلى النفس كما قدمناه<sup>(515)</sup>، وكذا أهل المشرق لما كانوا في التعليم والصنائع أرسخ رتبة وأعلى قدماً، وكان أهل المغرب أقرب إلى البداوة لما قدمناه في الفصل قبل هذا، ظن المغفلون في بادئ الرأي أنه لكمال في حقيقة الإنسانية اختصوا به عن أهل المغرب، وليس ذلك بصحيح فتفهمه، والله (يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ)، وهو إله السماوات والأرض.

(515) تأكيد ابن خلدون الإضافي مما أن حصاره المجتمع تساهم بشكل كبير في تطور سلوكيات أفرادهم وهذا الأمر مشاهد اليوم بين المجتمعات كما لاحظته ابن خلدون بين الحضر والبدو في عصره حيث حلل أكثر من مستوى للحضر وأكثر من مستوى للبدو





## 9 في أن العلوم إنما تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة

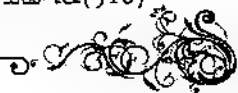
والسبب في ذلك أن تعليم العلم كما قدمناه من جملة الصنائع، وقد كنا قدمنا أن الصنائع إنما تكثر في الأمصار، وعلى نسبة عمرانها في الكثرة والقلة والحضارة والترف تكون نسبة الصنائع في الجودة والكثرة لأنه أمر زائد على المعاش فمتى فضلت أعمال أهل العمران عن معاشهم انصرفت إلى ما وراء المعاش من التصرف في خاصية الإنسان وهي العلوم والصنائع<sup>(516)</sup>، ومن تشوف بفطرته إلى العلم من نشأ في القرى والأمصار غير المتمدنة فلا يجد فيها التعليم الذي هو صناعي<sup>(517)</sup> لفقدان الصنائع في أهل البدو كما قدمناه، ولا بد له من الرحلة في طلبه إلا الأمصار المستبصرة شأن الصنائع كلها.

واعتبر ما قررناه بحال بغداد وقرطبة والقيروان والبصرة والكوفة، لما كثر عمرانها صدر الإسلام واستوت فيها الحضارة، كيف زخرت فيها بحار العلم، وتفننوا في اصطلاحات التعليم وأصناف العلوم، واستنباط المسائل والفنون، حتى أربوا على المتقدمين وفاتوا المتأخرين، ولما تناقص وابدع سكانها انطوى ذلك البساط بما عليه جملة، وفقد العلم بها والتعليم، وانتقل إلى غيرها من أمصار الإسلام، ونحن لهذا العهد نرى أن العلم والتعليم إنما هو بالقاهرة من بلاد مصر لما أن عمرانها مستبحر وحضارتها مستحكمة منذ آلاف من السنين، فاستحكمت فيها الصنائع وتفننت، ومن جملتها تعليم العلم. وأكد ذلك فيها وحفظه ما وقع لهذه العصور بها منذ مائتين من السنين في دولة الترك من أيام صلاح الدين بن أيوب وهلم جرا<sup>(518)</sup>، وذلك أن أمراء الترك

(516) يشير ابن خلدون إلى مفهوم التخصص كمتصل ذو مراحل، حيث أن رأي ابن خلدون قريب ممن يرى أن التخصص متصل من مرحلة لأخرى وهذا الرأي قريب من دراسات مدرسة شيكاغو للتخصص في بداية القرن العشرين.

(517) التعليم الصناعي أي تعليم صناعة أو حرفة معينة

(518) جاء القائد المسلم صلاح الدين الأيوبي ذو الأصل الكردي وقضى على دولة الفاطميين ثم حكم بعده بنية





في دولتهم يخشون عادية سلطانهم على من يتخلفونه من ذريتهم لما له عليهم من الرق أو الولاء. ولما يخشى من معاطب الملك ونكباته، فاستكثروا من بناء المدارس والزوايا والربط، ووقفوا عليها الأوقاف المغلة يجعلون فيها شركاء لولدهم ينظر عليها أو يصيب منها، مع ما فيهم غالباً من الجنوح إلى الخير والتماس الأجور في المقاصد والأعمال<sup>(519)</sup>، فكثرت الأوقاف لذلك وعظمت الفلات والفوائد وكثر طالب العلم ومعلمه بكثرة جرايتهم منها، وارتحل إليها الناس في طلب العلم من العراق والمغرب، ونفقت بها أسواق العلوم وزخرت بحارها. والله يخلق ما يشاء<sup>(520)</sup>.

الأيوبيين ثم ملك جنوبهم الترك المماليك، ورؤية ابن خلدون لهم بصورة شمولية باعتبارهم ترك لتشابه الدولتين في أماكنهم الأصلية وأشكالهم، وأصل عرقهم على بعض الروايات لذا نسبهما للترك، واعتبرهم دولة واحدة ابتداءً من صلاح الدين.

(519) لهذا السبب كان الأيوبيون ثم المماليك أكثر اهتماماً في مجال الأوقاف وجرايتها مصداً مهماً من مصادر زيادة الموارد الخيرية ودعم طلبة العلم والمتعبدين. والإنفاق على الحرمين الشريفين والأقصى والمنقطعين إليهم. كما عبرت هذه الأوقاف بطرق شهر مباشرة ومفاهيم طلب العمل والبحث عن الرزق من ناحية بسبب وجود مصادر للرزق لا تحتاج إلى جهود العمل بالسوق، مما راد من الإنكالية بدل من التوكل لدى البعض. ولا زال الحديث عن أهمية الأوقاف ومحاولة استثمارها قصة متجددة تحتاج استبصاراً يجمع بين ظروف الواقع والاستفادة من تطورها التاريخي.

(520) منذ القرن السابع أصبحت القاهرة أهم حاضرة بلاد الإسلام اجتمع في ذلك من اختيار عمر بن العاص للقسطنطين ثم من أني مدته من ملوك. ثم ما كان من التمهيد باتخاذ الفاطميين لها عاصمة ثم صلاح الدين ومن أني بعده ثم راد أهميتها بعد سقوط بغداد عام 656هـ وانتقال الخلافة مع دولة المماليك إليها حيث أصبحت أهم الحواضر





## 10 في أصناف العلوم الواقعة في العمران لهذا العهد

اعلم أن العلوم التي يخوض فيها البشر ويتداولونها في الأمصار تحصيلًا وتعليمًا هي على صنفين: صنف طبيعي للإنسان يهتدي إليه بفكره، وصنف نقلي يأخذه عن وضعه، والأول هي العلوم الحكيمة الفلسفية، وهي التي يمكن أن يقف عليها الإنسان بطبيعة فكره، ويهتدي بمداركه البشرية إلى موضوعاتها ومسائلها وأنحاء براهينها ووجوه تعليمها، حتى يقفه نظره ويحثه على الصواب من الخطأ فيها، من حيث هو إنسان ذو فكر. والثاني هي العلوم النقلية الوضعية وهي كلها مستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعي، ولا مجال فيها للعقل إلا في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول، لأن الجزئيات الحادثة المتعاقبة لا تندرج تحت النقل الكلي بمجرد وضعه، فتحتاج إلى الإلحاق بوجه قياسي. إلا أن هذا القياس يتفرع عن الخبر بثبوت الحكم في الأصل، وهو نقلي فرجع هذا القياس إلى النقل لتفرعه عنه (521).

وأصل هذه العلوم النقلية كلها هي الشرعيات من الكتاب والسنة التي هي مشروعة لنا من الله ورسوله، وما يتعلق بذلك من العلوم التي تهيتها للإفادة، ثم يستتبع ذلك علوم اللسان العربي الذي هو لسان الملة وبه نزل القرآن، وأصناف هذه العلوم النقلية كثيرة، لأن المكلف يجب عليه أن يعرف أحكام الله تعالى المفروضة عليه وعلى أبنائه جنسه، وهي مأخوذة من الكتاب والسنة بالنص أو بالإجماع أو بالإلحاق، فلا بد من النظر في الكتاب ببيان ألفاظه أولاً، وهذا هو علم التفسير، ثم بإسناد نقله وروايته إلى النبي صلى الله عليه وسلم الذي جاء به من عند الله، واختلاف روايات القراء في قراءته، وهذا هو علم القراءات،

(521) يقسم ابن خلدون العلوم إلى مجالين رئيسيين أحدهما له علاقة بفكر الإنسان ومداركه والأخر مصدره شرعي، وهذا يطبق على أهل الإسلام كما أوضح، وإن كان التساؤل الذي يتجدد وهو ما هي مرجعية الاختيار للعقل أم النص؟





ثم بإسناد السنة إلى صاحبها، والكلام في الرواة الناقلين لها ومعرفة أحوالهم وعد التهم ليقع الوثوق بأخبارهم يعلم ما يجب العمل بمقتضاه من ذلك، وهذه هي علوم الحديث، ثم لا بد في استنباط هذه الأحكام من أصولها من وجه قانوني يفيد العلم بكيفية هذا الاستنباط وهذا هو أصول الفقه، وبعد هذا تحصل الثمرة بمعرفة أحكام الله تعالى في أفعال المكلفين. وهذا هو الفقه، ثم إن التكاليف منها بدني ومنها قلبي وهو المختص بالإيمان وما يجب أن يعتقد مما لا يعتد، وهذه هي العقائد الإيمانية في الذات والصفات وأمور العشر والنعيم والعذاب والقدر، والحجج عن هذه بالأدلة العقلية هو علم الكلام، ثم النظر في القرآن والحديث لا بد أن تتقدمه العلوم الإنسانية لأنه متوقف عليها، وهي أصناف فمنها علم اللغة وعلم النحو وعلم الأدب حسبما نتكلم عليها كلها. وهذه العلوم العقلية كلها مختصة بالملة الإسلامية وأهلها، وإن كانت كل ملة على الجملة لا بد فيها من مثل ذلك، فهي مشاركة لها في الجنس البعيد من حيث إنها علوم الشريعة المنزلة من عند الله تعالى على صاحب الشريعة المبلغ لها، وأما على الخصوص فمباينة لجميع الملل لأنها ناسخة لها، وكل ما قبلها من علوم الملل فمهجورة والنظر فيها محظور. فقد نهى الشرع في النظر في الكتب المنزلة غير القرآن، قال صلى الله عليه وسلم: « لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ». ورأى النبي صلى الله عليه وسلم في يد عمر رضي الله عنه ورقة من التوراة فغضب حتى تبين الغضب في وجهه ثم قال: « ألم أتكم بها بيضاء نقية؟ والله لو كان موسى حيا ما وسعه إلا إتباعي ».

ثم إن هذه العلوم الشرعية العقلية قد نفقت أسواقها في هذه الملة بما لا مزيد عليه، وانتهت فيها مدارك الناظرين إلى الغاية التي لا فوقها، وهذبت





الاصطلاحات ورتبت الفنون ، فجاءت من وراء الغاية في الحسن والتميق ، وكان لكل فن رجال يرجع اليهم فيه وأوضاع يستقاد منها التعليم ، واختص المشرق من ذلك والمغرب بما هو مشهور منها حسبما نذكره الآن عند تعدد هذه الفنون<sup>(522)</sup> ، والله سبحانه وتعالى هو الفعال لما يريد ، وبالله التوفيق والإعانة.

(522) يعرض ابن خلدون من الفصل الحادي عشر إلى التاسع عشر العديد من العلوم الإسلامية ثم العقلية وقد رأيت أن أبي تعريب هذه العلوم وأعرضها باختصار كما لها من أهمية في المجتمعات العربية والمسلمة ، ولألا لمعظمها تأثير علينا من الناحية الاجتماعية والدينية والثقافية.





## 11 علوم القرآن من التفسير والقراءات

القرآن هو كلام الله المنزل على نبيه المكتوب بين دفتي المصحف، وهو متواتر بين الأمة، إلا أن الصحابة رَوَوْه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم على طرق مختلفة في بعض ألفاظه وكيفيات الحروف في أدائها وتثوق ذلك واشتهر إلى أن استقرت منها سبع طرق معينة تواتر نقلها أيضاً بأدائها واختصت بالانتساب إلى من اشتهر بروايتها من الجم الغفير، فصارت هذه القراءات السبع أصولاً للقراءة.

ولم يزل القراء يتداولون هذه القراءات وروايتها، إلى أن كتبت العلوم ودونت فكتبت فيما كتب من العلوم، وصارت صناعة مخصوصة وعلماً مفرداً وتناقله الناس جيل بعد جيل (523).

وأما (التفسير) فاعلم أن القرآن نزل بلغة العرب وعلى أساليب بلاغتهم، فكانوا كلهم يفهمونه ويعلمون معانيه في مفردات وتراكيبه، وكان ينزل جملاً جملاً، وآيات آيات، لبيان التوحيد والفروض الدينية بحسب الوقائع، ومنها ما هو في العقائد الإيمانية، ومنها ما هو في أحكام الجوارح، ومنها ما يتقدم ومنها ما يتأخر ويكون ناسخاً له، وكان النبي صلى الله عليه وسلم يبين المجمل ويميز الناسخ من المنسوخ ويعرفه أصحابه فمرفوه، وعرفوا سبب نزول الآيات ومقتضى الحال منها منقولاً عنه، ونقل ذلك عن الصحابة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين وتداول ذلك التابعون من بعدهم، ونقل ذلك عنهم، ولم يزل كذلك متناظلاً بين الصدر الأول والسلف حتى صارت المعارف علوماً، ودونت

(523) لا زال سبب القراءة موحوداً لدى العديد من الأئمة ويتناقله القراء جيل بعد جيل. ومنهم من ينقله ويطبقه على

سبيل التبرك





الكتب، فكتب الكثير من ذلك، ونقلت الآثار الواردة فيه عن الصحابة والتابعين، وانتهى ذلك إلى الطبري والواقدي والثعالبي وأمثال ذلك من المفسرين، فكتبوا فيه ما شاء الله أن يكتبوه من الآثار.

ثم صارت علوم اللسان صناعية من الكلام في موضوعات اللغة وأحكام الإعراب والبلاغة في التراكيب، فوضعت الدواوين في ذلك بعد أن كانت ملكات للعرب لا يرجع فيها إلى نقل ولا كتاب، فتوسى ذلك وصارت تتلقى من كتب أهل اللسان، فاحتيج إلى ذلك في تفسير القرآن، لأنه بلسان العرب وعلى منهاج بلاغتهم<sup>(524)</sup>، وصار التفسير على صنفين.

تفسير نقلي مسند إلى الآثار المنقولة عن السلف، وهي معرفة الناسخ والمنسوخ وأسباب النزول ومقاصد الآي، وكل ذلك لا يعرف إلا بالنقل عن الصحابة والتابعين، وقد جمع المتقدمون في ذلك وأوعوا، إلا أن كتبهم ومنقولاتهم تشتمل على الغث والسمين والمقبول والمردود، والسبب في ذلك أن العرب لم يكونوا أهل كتاب ولا علم، وإنما غلبت عليهم البداوة والأمية، وإذا تشوقوا إلى معرفة شيء مما تشوق إليه النفوس البشرية في أسباب المكونات ويدء الخليفة وأسرار الوجود فإنما يسألون عنه أهل الكتاب قبلهم ويستفيدونه منهم<sup>(525)</sup>.

(524) التفسير للقرآن بدأ منذ عصر الرسول صلى الله عليه وسلم ولكنه في الصدر الأول وصدر التابعين كان التفسير مرتبطاً بالمعاني التي تحتاج إلى إيضاح أو دلتالاتها أو التي لها علاقة بتفسير أو سبب نزول محيد، لأن العرب بسليقتهم اللغوية كانوا يعرفون المعاني ودلالاتها مع وجود روايات استشهد بها ورد في الكتب السابقة تأييداً لذلك، ثم تطور التفسير وأصبح علماً كاملاً الأركان وظهر العلماء المهتمين به.

(525) هناك مدرسة في التفسير انخرصت معظم كتبها ومراجعتها وهي مدرسة المعتزلة وتهتم هذه المدرسة بتعظيم الاتجاه العقلي في التفسير والاستدلال ولم تكن كتبهم متداولة مثل بقية المدارس وإن كان رأيهم معتبر في كثير من الأمور منهم القاضي عبد الجبار وأبو علي الجبائي، وأبو بكر الأصبم وأبو القاسم الكمي وغيرهم، ولعدم انتشار كتبهم بسبب معارضة عموم علماء السلف لهم لذا لم يتم التعريف على أفكارهم وتمت محاربتها في أحيان عديدة.





والصنف الآخر من التفسير هو ما يرجع إلى اللسان من معرفة اللغة والإعراب والبلاغة في تأدية المعنى بحسب المقاصد والأساليب، وهذا الصنف من التفسير قل أن ينفرد عن الأول، إذ الأول هو المقصود بالذات، وإنما جاء هذا بعد أن صار اللسان وعلومه صناعة<sup>(526)</sup>، هذا قد يكون في بعض التفاسير غالباً<sup>(527)</sup>.

(526) ظهر في العصر الحديث أنواع من التفاسير مثل التفسير العلمي والعقلي، وغيرها وتوسع الاهتمام بهذه التفاسير واتحدت كدليل على حجية القرآن وأعجازه وهذه مما يريد اليقين والإيمان لدى البعض، وبعض هذه الاجتهادات تبائع في ذلك والقراءات والتفسيرات حوله تتجدد والقرآن باقي ومحمود.

(527) مثل تفسير الزمخشري. وإن كان يلاحظ عليه جوحه للاعتزال في تأويل بعض الآيات رغم مهارته اللغوية المميزة.



وأما علوم الحديث فهي كثيرة ومتنوعة. لأن منها ما ينظر في ناسخه ومنسوخه. فإذا تعارض الخبران بالنفي والإثبات وتعذر الجمع بينهما ببعض التأويل وعلم تقدم أحدهما تعين المتأخر ناسخ.

ومن علوم الأحاديث النظر في الأسانيد ومعرفة ما يجب العمل به من الأحاديث بوقوعه على السند الكامل الشروط، لأن العمل إنما يجب بما يغلب على الظن صدقه من أخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم، فيُجتهد في الطريق التي تُحصّل ذلك الظن وهو بمعرفة رواة الحديث بالعدالة والضبط وإنما يثبت ذلك بالنقل عن أعلام الدين بتعديلهم وبراءتهم من الجرح والغفلة، ويكون لنا ذلك دليل على القبول أو الترك، وكذلك مراتب هؤلاء النقلة من الصحابة والتابعين وتفاوتهم في ذلك وتميزهم فيه واحداً واحداً.

وكان علم الشريعة في مبدأ هذا الأمر نقلاً صرفاً (لا نظراً ولا رأياً ولا تعمقاً في القياس)، شمر لها السلف وتحروا الصحيح حتى أكملوها. والفن شريف في مغزاه لأنه معرفة ما يحفظ به السنن المنقولة عن صاحب الشريعة.

وقد انقطع لهذا العهد تخريج شيء من الأحاديث واستدراكها على المتقدمين، تنصرف العناية لهذا العهد إلى تصحيح الأمهات المكتوبة وضبطها بالرواية عن مصنفها والنظر في أسانيدها إلى مؤلفيها وعرض ذلك على ما تقرر في علم الحديث من الشروط والأحكام لتتصل الأسانيد (من



مبدئها) إلى منتهأها<sup>(528)</sup>، ولم يزيّدوا في ذلك على العناية بأكثر من الأمهات  
الخمس<sup>(529)</sup> إلا في الأقل<sup>(530)</sup>.

(528) خلال القرن الثامن الهجري الذي عاش فيه ابن خلدون والقرن السابق له. ظهرت طفرة اهتمام بعلم الحديث ورواياته وكتب الموسوعات في ذلك لدى علماء كبار كالهيثمي، والنووي، والذهبي، وابن حجر، الذي حصل على إجازة من ابن خلدون حينما حل ابن خلدون في مصر واقتصر بها، وهؤلاء جمعوا وحققوا الحديث النبوي ولا زالت مؤلفاتهم مؤثرة في علم الحديث ودراسته حتى اليوم.

(529) الأمهات الخمس: صحيح البخاري، صحيح مسلم، سنن أبو داود، سنن النسائي، سنن الترمذي. وقد قدم ابن خلدون عرضاً لها بالإضافة إلى الموطأ رأياً عدم الاستطراد فيه أنظر المقدمة في 943 وما بعدها.

(530) سهلت التقنيات الحديثة دراسة ترتيب الحديث النبوي، وحلّل استخدام التقنية اتضح أن أعداد أصول الأحاديث الصحيحة بعد حذف الأسانيد يبلغ نحو عشرين ألف حديث، ولكن السند وتفاصيل الروايات تصبح الأحاديث مئات الآلاف. والحقيقة أن دراسة عميقة للحديث النبوي وتحقيقه وتحديد صحيفه بدقة أصبح أمراً ممكناً، وهذا سيفتح باب تحديد في العلوم الإسلامية والثقافة الإسلامية كافة، يؤثر بها على المستوى الحضاري خاصة إذا تم دراسة الأحاديث الصحيحة وإخراجها كموسوعة للحديث النبوي بعيداً عن السياسة أو المصالح أو الدعم لجهة أو مذهب معين.





## 13 علم الفقه وما يتبعه من القرائض

الفقه معرفة أحكام الله تعالى في أفعال المكلفين بالوجوب والحظر والندب والكرهية والإباحة، وهي متلقاة من الكتاب والسنة وما نصبه الشارع لمعرفة أحكامها من الأدلة، فإذا استخرجت الأحكام من تلك الأدلة قيل لها فقه، وكان السلف يستخرجونها من تلك الأدلة على اختلاف فيما بينهم، ولا بد من وقوعه ضرورة أن الأدلة غالبها من النصوص وهي بلغة العرب، وفي اقتضاءات ألفاظها لكثير من معانيها اختلاف بينهم معروف (531).

ثم إن الصحابة كلهم لم يكونوا أهل فتيا، ولا كان الدين يؤخذ عن جميعهم، وإنما كان ذلك مختصا بالحاملين للقرآن العارفين بناسخه ومنسوخه ومتشابهه ومحكمه، وسائر دلالاته بما تلقوه من النبي صلى الله عليه وسلم أو ممن سمعه منهم من عليهم، وكانوا يسمون لذلك القراء أي الذين يقرءون الكتاب، لأن العرب كانوا أمة أمية، فاختص من كان منهم قارئاً للكتاب بهذا الاسم لغرابته يومئذ، وبقي الأمر كذلك صدر الملة.

ثم عظمت أمصار الإسلام وذهبت الأمية من العرب بممارسة الكتاب وتمكن الاستنباط، وكمل الفقه وأصبح صناعة وعلماء، فبدلوا باسم الفقهاء والعلماء من القراء، وانقسم الفقه فيهم إلى طريقتين: طريقة أهل الرأي والقياس، وهم أهل العراق، وطريقة أهل الحديث، وهم أهل الحجاز، وكان الحديث قليلا في أهل العراق، فاستكثروا من القياس ومهروا فيه، فلذلك قيل أهل الرأي، ومقدم جماعتهم الذي استقر فيه وفي أصحابه أبو حنيفة، وإمام أهل الحجاز مالك بن أنس والشافعي من بعده.

(531) الاختلاف اللغوي أحد أسباب الاختلاف كما أن منهجية الاستدلال تؤثر في طريقة الاستنباط، وهذا واضح في المرق بين مدرستي الرأي والحديث.







ثم كان من بعد مالك ابن أنس محمد بن إدريس المطلبى الشافعى رحمهما الله تعالى. رحل إلى العراق من بعد مالك ولقى أصحاب الإمام أبى حنيفة وأخذ عنهم ومزج طريقة أهل الحجاز بطريقة أهل العراق، واختص بمذهب، وخالف مالكا رحمه الله تعالى في كثير من مذهبه.

وجاء من بعدهما أحمد بن حنبل رحمه الله، وكان من علمية المحدثين، وقرأ أصحابه على أصحاب الإمام أبى حنيفة مع وفور بضاعتهم من الحديث، فاختصوا بمذهب آخر.

ووقف التقليد في الأمصار عند هؤلاء الأربعة ودرس<sup>(532)</sup> المقلدون لمن سواهم<sup>(533)</sup>، وسد الناس باب الخلافة وطرقه لما كثر تشعب الاصطلاحات في العلوم، ولم يبق إلا نقل مذاهبهم وعمل كل مقلد بمذهب.

فأما أحمد بن حنبل فمقلدوه قليل وأكثرهم بالشام والعراق من بغداد ونواحيها.

وأما أبو حنيفة فقلده اليوم أهل العراق ومسلمة الهند والصين، وما وراء النهر وبلاد المعجم كلها، ولما كان مذهبه أخص بالعراق ودار السلام، وكان تلميذه صحابة الخلفاء من بني العباس<sup>(534)</sup>.

(532) درس: أي ذهب وانتمى.

(533) كان هناك علماء لهم رأي وتلاميذ ولكن لم تنتشر إرائهم وتستمر كمدرسة أو مذهب فقهى كالأوزاعي وسفيان الثوري وغيرهما، كما أن هناك مذاهب أخرى لازال لها أتباع كالظاهرية الذين أصل مذهبهم فقهاء المتأمنون لأراء ابن حزم الظاهري الأندلسي.

(534) يقصد أبو يوسف قاضي القضاة وأصحابه ثم غدا المذهب الحنفي هو المذهب الرسمي للدولة العباسية ثم الدولة العثمانية.





## 14 علم الفرائض

وهو معرفة فروض الوراثة وتصحيح سهام الفريضة في كم تصح باعتبار فروضها الأصول أو مناسختها.

وهو فن شريف لجمعه بين المعقول والمنقول، والوصول به إلى الحقوق في الوراثة بوجوه صحيحة يقينية عندما تجهل الحظوظ وتشكل على القاسمين. وهو وإن لم يكن متداولاً بين الناس، ولا يفيد فيما يتداولونه من وراثتهم لغرابته وقلة وقوعه، فهو يفيد المران وتحصيل الملكة في التداول على أكمل الوجوه (535).

(535) يحتج دارسي الفرائض على أهميته بحديث أبو هريرة «أن الفرائض ثلث العلم وأنها أول ما يمسى. وفي رواية بصفت العلم. لكن ابن خلدون يرى أن المقصود بذلك فرائض العبادات لا الفروض في الموارث. أنظر المقدمة ص 959.





## 15 أصول الفقه وما يتعلق به من الجدل والخلافات

اعلم أن أصول الفقه أعظم العلوم الشرعية وأجلها قدراً وأكثرها فائدة، وهو النظر في الأدلة الشرعية من حيث تؤخذ منها الأحكام والتكاليف وأصول الأدلة الشرعية هي الكتاب الذي هو القرآن ثم السنة المبينة له.

فعلى عهد النبي صلى الله عليه وسلم كانت الأحكام تُتلقى منه بما يوحى إليه من القرآن ويبينه بقوله وفعله بخطاب شفاهي لا يحتاج إلى نقل ولا إلى نظر وقياس، ومن بعده صلوات الله وسلامه عليه تعذر الخطاب الشفاهي، وانحفظ القرآن بالتواتر.

وأما السنة فأجمع الصعابة رضوان الله عليهم على وجوب العمل بما يصل إلينا منها قولاً أو فعلاً بالنقل الصحيح الذي يغلب على الظن صدقه. وتمينت دلالة الشرع في الكتاب والسنة بهذا الاعتبار.

ثم ينزل الإجماع منزلتهما لإجماع الصعابة على النكير على مخالفهم، ولا يكون ذلك إلا عن مستند لأن مثلهم لا يتفقون من غير دليل ثابت، مع شهادة الأدلة بعصمة الجماعة، فصار الإجماع دليلاً ثابتاً في الشرعيات.

ثم نظرنا في طريق استدلال الصعابة والسلف بالكتاب والسنة، فإذا هم يقيسون الأشباه بالأشباه منهما. ويناضون الأمثال بالأمثال بإجماع منهم، وتسليم بعضهم لبعض في ذلك، فإن كثيراً من الوقائع بعده صلوات الله وسلامه عليه لم تدرج في النصوص الثابتة، فقا سوها بما ثبت وألحقوها بما نُص عليه بشروط في ذلك الإلحاق تصحح تلك المساواة بين الشبهين أو المثليين، حتى يغلب على الظن أن حكم الله تعالى فيهما واحد، وصار ذلك دليلاً شرعياً بإجماعهم عليه وهو القياس وهو رابع الأدلة. ثم إن النظر في القياس





من أعظم قواعد هذا الفن لأن فيه تحقيق الأصل والفرع فيما يقاس وبماثل من الأحكام.

واتفق جمهور العلماء على أن هذه هي أصول الأدلة وإن خالف بعضهم في الإجماع والقياس، إلا أنه شذوذ<sup>(536)</sup>.

واعلم أن هذا الفن من الفنون المستحدثة في الملة، وكان السلف في غنية عنه، بما أن استفادة المعاني من الألفاظ لا يحتاج فيها إلى أزيد مما عندهم من الملكة اللسانية، وأما القوانين التي يحتاج إليها في استفادة الأحكام خصوصاً فمنهم أخذ معظمها، فلما انقرض السلف وذهب الصدر الأول وانقلبت العلوم كلها صناعة كما قررنه من قبل، واحتاج الفقهاء والمجتهدون إلى تحصيل هذه القوانين والقواعد لاستفادة الأحكام من الأدلة، فكتبوها فناً قائماً برأسه سموه أصول الفقه وكانت أول من كتب فيه الشافعي رضي الله تعالى عنه، أملى فيه رسالته المشهورة تكلم فيها في الأوامر والنواهي والبيان والخبر والنسخ وحكم الملة المنصوصة من القياس<sup>(537)</sup>.

وأما الخلافات فاعلم أن هذا الفقه المستنبط من الأدلة الشرعية كثر فيه الخلاف بين المجتهدين باختلاف مداركهم وأنظارهم خلافاً لا بد من وقوعه لما قدمناه، واتسع ذلك في الملة اتساعاً عظيماً وكان للمقلدين أن يقلدوا من شاءوا منهم. ثم لما انتهى ذلك إلى الأئمة الأربعة من علماء الأمصار، وكانوا بمسكان من حسن الظن بهم، اقتصر الناس على تقليدهم، ومنعوا من تقليد سواهم، لذهاب الاجتهاد لصعوبته وتشعب العلوم التي هي موارده، باتصال

(536) هنالك طرق استدلال أخرى في الفقه مثل رأي أهل المدينة عند المالكية، والاصصحاب والعرف، وغيرها ولكن غير مجمع عليها عند كل الفقهاء.

(537) تحدث ابن خلدون عن ما كتبه الأحناف في أصول الفقه مثل كتب أبو ريد الديوسي، وأحسن من كتب فيه المتكلمين خاصة كتابات الغزالي، والقاسمي عبد الحار أنظر المقدمة ص 963.





الزمان واقتقاد من يقوم على سوى هذه المذاهب الأربعة<sup>(538)</sup>.

(وأما الجدل) وهو معرفة آداب المناظرة التي تجري بين أهل المذاهب الفقهية وغيرهم، فإنه لما كان باب المناظرة في الرد والقبول متسعاً، وكل واحد من المناظرين في الاستدلال والجواب يرسل عنانه في الاحتجاج، ومنه ما يكون صواباً ومنه ما يكون خطأ، فاحتاج الأئمة إلى أن يضعوا آداباً وأحكاماً يقف المتناظران عند حدودها في الرد والقبول، وكيف يكون حال المستدل والمجيب، وحيث يسوغ له أن يكون مستدلاً وكيف يكون مخصوصاً منقطعاً، ومحل اعتراضه أو معارضته، وأين يجب عليه السكوت ولخصمه الكلام والاستدلال ولذلك قيل فيه إنه معرفة بالقواعد من الحدود والآداب في الاستدلال ولذلك قيل فيه إنه معرفة بالقواعد من الحدود والآداب هي الاستدلال التي يتوصل بها إلى حفظ رأي أو هدمه، كان ذلك الرأي من الفقه أو غيره.

(538) يتجدد الخلاف في كل عصر عن حجية الالتزام المنعبي بأحد المذاهب الأربعة وعن إمكانية الخروج عليها، اعتماداً على دليل مباشر من الكتاب أو السنة. وإن كان هناك اهتماماً متزايد لدى معظم علماء المذاهب المعاصرين بالاستدلال المباشر بالدلائل بدلاً من آراء المذاهب، كما أن هذا الموضوع يحتاج إلى دراسة عميقة في قبوله أو رفضه لأن آثاره ستكون حصارية على مستوى الأمة حيث أن هناك مذاهب أخرى خارج هذه المذاهب لها أهلها وأتباعها.





## 16 علم الكلام

هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة. وسر هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد<sup>(539)</sup>.

المعتبر في هذا التوحيد ليس هو الإيمان فقط الذي هو تصديق حكمي، فإن ذلك من حديث النفس، وإنما الكمال فيه حصول صفة منه تتكيف بها النفس. كما أن المطلوب من الأعمال والمبادات أيضا حصول ملكة الطاعة والانقياد، وتفرغ القلب عن شواغل ما سوى المعبود حتى ينقلب المرید السالك ربانيا.

فقد تبين لك من جميع ما قررناه أن المطلوب في التكاليف كلها حصول ملكة راسخة في النفس ينشأ عنها علم اضطراري للنفس هو التوحيد وهو العقيدة الإيمانية وهو الذي تحصل به السعادة وأن ذلك سواء في التكاليف القلبية والبدنية. وتضمهم منه أن الإيمان الذي هو أصل التكاليف كلها وينبوعها هو بهذه المثابة وأنه ذو مراتب أولها التصديق القلبي الموافق للسان وأعلاها حصول كيفية من ذلك الاعتقاد القلبي وما يتبعه من العمل مستولية على القلب فيستتبع الجوارح. وتدرج في طاعتها جميع التصرفات حتى تتخرط الأفعال كلها في طاعة ذلك التصديق الإيماني. وهذا أرفع مراتب الإيمان وهو الإيمان الكامل الذي لا يقارف المؤمن معه صغيرة ولا كبيرة. إذ حصول الملكة ورسوخها مانع من الانحراف عن مناهجه طرفة عين. قال صلى الله عليه وسلم: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن». وفي حديث هرقل لما سأل أبا سفيان بن حرب عن النبي صلى الله عليه وسلم وأحواله فقال في أصحابه هل يرتد أحد منهم سخطة لدينه

(539) استرمل ابن خلدون في عرض منطق علم الكلام والاستدلالات العقلية للإيمان. عرصنا منه ما نراه يوهي بالمرس أنظر المقدمة ص 966-977.





بعد أن يدخل فيه. قال لا. قال وكذلك الإيمان حين تخالط بشاشته القلوب. ومعناه أن ملكة الإيمان إذا استقرت عسر على النفس مخالفتها شأن الملكات إذا استقرت فإنها تحصل بمثابة الجبلة والفطرة. وهذه هي المرتبة العالية من الإيمان وهي في المرتبة الثانية من العصمة لأن العصمة واجبة للأنبياء وجوباً سابقاً وهذه حاصلة للمؤمنين حصولاً تابعاً لأعمالهم وتصديقهم. فبهذه الملكة ورسوخها يقع التفاوت في الإيمان كالذي يتلى عليك من أقاويل السلف. وفي تراجم البخاري في باب الإيمان كثير منه مثل أن الإيمان قول وعمل وأنه يزيد وينقص وأن الصلاة والصيام من الإيمان وأن تطوع رمضان من الإيمان والحياء من الإيمان. والمراد بهذا كله الإيمان الكامل الذي أشرنا إليه وإلى حصول ملكته وهو فعلي.

واعلم أن الشارع وصف لنا هذا الإيمان الذي في المرتبة الأولى الذي هو تصديق وعين أموراً مخصوصة كلفنا التصديق بها بقلوبنا واعتقادها في أنفسنا مع الإقرار بالسنتنا، وهي العقائد التي تقررت في الدين، قال صلى الله عليه وسلم حين سئل عن الإيمان فقال: «أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره». وهذه هي العقائد الإيمانية المقررة في علم الكلام.

ولنشر إليها مجمل لتبيين لك حقيقة هذا الفن وكيفية حدوثه. فنقول: اعلم أن الشارع لما أمرنا بالإيمان بهذا الخالق الذي رد الأفعال كلها إليه وأفرد به كما قدمناه، وعرفنا أن في هذا الإيمان نجاة عند الموت إذا حضرنا، لم نعرفنا بكنه حقيقة هذا الخالق المعبود، إذ ذاك متعذر على إدراكنا من فوق طورنا. فكلفنا أولاً اعتقاد تنزيهه في ذاته عن مشابهة المخلوقين، وإلا لما صح أنه خالق لهم لعدم الفارق على هذا التقدير، ثم تنزيهه عن صفات النقص وإلا





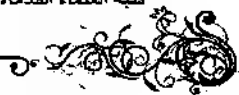
لشابه المخلوقين، ثم توحيد به الإيجاد والالام يتم الخلق للتمانع، ثم اعتقاد أنه عالم قادر فبذلك تتم الأفعال شاهد قضيته لكمال الإيجاد والخلق، ومريد والا لم يتخصص شيء من المخلوقات، ومقدر لكل كائن والا فالإرادة حادثة.

ومن أراد إدخال الرد على الفلاسفة في عقائده فعليه بكتب الغزالي والإمام ابن الخطيب، فإنها وإن وقع فيها مخالفة للاصطلاح القديم فليس فيها من الاختلاط في المسائل والالتباس في الموضوع ما في طريقة هؤلاء المتأخرين من بعدهم.

وعلى الجملة فينبغي أن يعلم أن هذا العلم الذي هو علم الكلام غير ضروري لهذا العهد على طالب العلم، إذ الملحة والمبتدعة قد انقضوا والأئمة من أهل السنة كفونا شأنهم فيما كتبوا ودونوا، والأدلة العقلية إنما احتاجوا إليها حين دافعوا ونصروا؛ وأما الآن فلم يبق منها إلا كلام تنزه الباري عن كثير إيهاماته وإطلاقه، ولقد سئل الجنيد رحمه الله عن قوم مرَّ بهم من المتكلمين يفيضون فيه، فقال: ما هؤلاء؟ فقل: قوم ينزهون الله بالأدلة عن صفات الحدوث وسمات النقص، فقال: «نفي العيب حيث يستحيل العيب عيب».

لكن فائدته في أحاد الناس وطلبة العلم فائدة معتبرة، إذ لا يحسن بحامل السنة الجهل بالحجج النظرية على عقائدها<sup>(540)</sup>. والله ولي المؤمنين.

(540) يتجدد الاهتمام بعلم الكلام في العصر الحديث حيث تحدثت أفكار ومفاهيم تثبني الإلحاد بصور عديدة ولما كتبه العلماء القدماء له أهمية وفائدة كبيرة في إقامة الحجج والتدريب عليها.







## في كشف الفطاء عن التشابه من الكتاب والسنة وما حدث لأجل ذلك من طوائف السنية والمبتدعة في الاعتقادات

17

اعلم أن الله سبحانه وتعالى بعث إلينا محمداً صلى الله عليه وسلم يدعونا إلى النجاة والفوز بالنعيم، وأنزل عليه الكتاب الكريم باللسان العربي المبين، يخاطبنا فيه بالتكاليف المفضية بنا إلى ذلك. وكان في خلال هذا الخطاب ومن ضروراته ذكر صفاته سبحانه وأسمائه ليعرفنا بذاته، وذكر الروح المتعلقة بنا، وذكر الوحي والملائكة الوسائط بينه وبين رسله إلينا. وذكر لنا يوم البعث وإنذاراته، ولم يعين لنا الوقت في شيء منها<sup>(541)</sup>.

أعلم أن العالم البشري أشرف الموالم من الموجودات وأرفعها، وهو وإن اتحدت حقيقة الإنسانية فيه، فله أطوار يخالف كل واحد منها الآخر بأحوال تختص به، حتى كأن الحقائق فيها مختلفة. فالطور الأول: عالمه الجسماني بحسه الظاهر وفكره المماشي وسائر تصرفاته التي أعطاها إياه وجوده الحاضر. الطور الثاني: عالم النوم وهو تصور الخيال بإنفاذ تصوراته جائلة في باطنه، فيدرك منها بحواسه الظاهرة مجردة عن الأزمنة والأمكنة وسائر الأحوال الجسمانية، ويشاهدها في مكان ليس هو فيه. ويحدث للصالح منها البشري بما يترب من مسراته الدنيوية والأخروية، كما وعد به الصادق صلوات الله عليه. وهذان الطوران عامان في جميع أشخاص البشر، وهما مختلفان في المدارك كما ترى الطور الثالث: طور النبوة، وهو خاص بأشراف صنف البشر بما خصهم الله به من معرفته وتوحيده وتُنزل ملائكته عليهم بوحيه وتكليفهم بإصلاح البشر

(541) تم اختصار هذا الفصل حيث ذكر ابن خلدون بشكل مفصل عرض مفهوم التشابه في الكتاب والسنة بالتفصيل ثم إثبات ما له علاقة بأحوال الإنسان المختلفة، وتكلم عن صفات الله عز وجل والخلافات بين أبو الحسن الأشعري وغيره في ذلك. وللإستزادة راجع المقدمة ص 978-988.





في أحوال كلها مغايرة لأحوال البشرية الظاهرة. الطور الرابع: طور الموت الذي تقارق أشخاص البشر فيه حياتهم الظاهرة إلى وجود قبل القيامة، يسمى البرزخ، ينعمون فيه ويعذبون على حسب أعمالهم، ثم يقضون إلى يوم القيامة الكبرى، وهي دار الجزاء الأكبر نعيماً وعذاباً في الجنة أو في النار. والطوران الأولان شاهدهما وجداني. والطور الثالث النبوي شاهده (542) المعجزة والأحوال المختصة بالأنبياء. والطور الرابع شاهده ما تنزل على الأنبياء من وحي الله تعالى في المعاد وأحوال البرزخ والقيامة، مع أن العقل يقتضي به كما نبهنا الله عليه في كثير من آيات البعث. ومن أوضح الدلالة على صحتها أن أشخاص الإنسان لو لم يكن لهم وجود آخر بعد الموت غير هذه المشاهد، يتلقى فيه أحوالاً تليق به، لكن إيجاده الأول عبثاً؛ إذ الموت إذا كان عدماً كان مأل الشخص إلى العدم؛ فلا يكون لوجوده الأول حكمة؛ والعبث على الحكيم محال. وهذه المدارك لم تكن لهم في الحياة الدنيا، وهي حسية مثلها، وتقع في الجوارح بالعلم الضروري الذي يخلقه الله كما قلناه. وسر هذا أن تعلم أن النفس الإنسانية هي تنشأ بالبدن وبمداركة. فإذا فارقت البدن بنوم أو موت، أو صار النبي حالة الوحي من المدارك البشرية إلى المدراك الملكية، فقد استصعبت ما كان معها من المدارك البشرية مجردة عن الجوارح، فيدرك بها في ذلك الطور أي إدراك شامت منها أرفع من إدراكها وهي في الجسد. فإذا تقطعت لهذا كله علمت أن هذه المدارك موجودة في الأطوار الأربعة، لكن ليس على ما كانت في الحياة الدنيا، وإنما هي تختلف بالقوة والضعف بحسب ما يعرض لها من الأحوال. ويشير المتكلمون إلى ذلك إشارة مجملة بأن الله يخلق فيها علماً ضرورياً، بذلك تدرك أي مدرك كان. ويعنون به هذا القدر الذي أوضاعناه.

(542) شاهده أي دليله.





ولتفرغ إلى الله سبحانه في الهداية والفهم عن أنبيائه وكتابه بما يحصل به  
الحق في توحيدنا والظفر بنجاتنا. والله يهدي من يشاء.





## 18 علم التصوف

هذا العلم من علوم الشريعة الحادثة في الملة. وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريقة الحق والهداية، وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها. والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة، وكان ذلك عاماً في الصحابة والسلف. فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة.

والأظهر إن الاسم تم بالاشتقاق من الصوف، وهم في الغالب مختصون بلبسه. لما كانوا عليه من مخالفة الناس في لبس فاخر الثياب إلى لبس الصوف. فلما اختص هؤلاء بمذهب الزهد والانفراد عن الخلق والإقبال على العبادة اختصوا بمواجد<sup>(543)</sup> مدركة لهم. وذلك أن الإنسان بما هو إنسان إنما يتميز عن سائر الحيوان بالإدراك. وإدراكه نوعان: إدراك للعلوم والمعارف من اليقين والظن والشك والوهم؛ وإدراك للأحوال القائمة من الفرح والحزن والقبض والبسط والرضا والغضب والصبر والشكر وأمثال ذلك. فالمعنى العاقل والمتصرف في البدن ينشأ من إدراكات وإرادات وأحوال، وهي التي يميز بها الإنسان كما قلناه وبعضها ينشأ من بعض كما ينشأ العلم من الأدلة والفرح والحزن عن إدراك المؤلم أو المتلذذ به<sup>(544)</sup>، وأصل العبادات كلها

(543) أي خصائص وصفات يدركون فيها الحوائط النفسية والروحانية من الحياة بطرق أعمق من غيرهم. لأن الاستفراق والتأمل والاستبصار هي أحوال النفس يمتنع أبواباً ومعارف وإدراكات لا يصل إليها من يهتم بالشكل أو المظهر أو المادة، وهي هنا استبصار نابع من شدة الإيمان واليقين بالله.

(544) الصوفية هي أصلها عبادة محلصة لله ومن وجهة أخرى هروب من الدنيا وزخارفها ومن عمارتها، فإذا عاب الصالحون عن ذلك حلمهم من عيب الدنيا بلا قيود أو شروط، وهذا أحد أسرار تميز الدنيا ومساها





الطاعة والإخلاص ويتقدمها الإيمان ويصاحبها، وتنشأ عنها الأحوال والصفات نتائج وثمرات، ثم تنشأ عنها أخرى وأخرى، إلى مقام التوحيد والعرقان وإذا وقع تقصير في النتيجة أو خلل فَيُعلم أنه إنما أتى من قبل التقصير في الذي قبله. وكذلك في الخواطر النفسانية والواردات القلبية. وغاية أهل العبادات إذا لم ينتبهوا إلى هذا النوع أنهم يأتون بالطاعات مخلصة من نظر الفقه في الأجزاء والامتنال. وهؤلاء يبحثون عن نتائجها بالأذواق والمواجد ليطلعوا على أنها خالصة من التقصير أولاً. فظهر أن أصل طريقتهم كلها محاسبة النفس على الأفعال والتروك والكلام في هذه الأذواق والمواجد التي تحصل عن المجاهدات.

وصار علم الشريعة على صنفين: صنف مخصوص بالفقهاء وأهل الفتيا وهي الأحكام العامة في العبادات والعادات والمعاملات، وصنف مخصوص بالقوم في القيام بهذه المجاهدة، ومحاسبة النفس عليها، والكلام في الأذواق والمواجد العارضة في طريقها، وكيفية الترفي فيها من ذوق، إلى ذوق وشرح الاصطلاحات التي تدور بينهم في ذلك<sup>(545)</sup>.

(545) التصوف تحول إلى طرق وفرق تنسب إلى علماء أو عباد أو أشخاص عرف عن معظمهم الإخلاص والتجرد لله، وإن تطورت هذه الطرق بمعل عوامل اجتماعية ودينية واقتصادية وسياسية عديدة، ولنا أن يسرق بين تلك الطرق وبين التصوف في أصله. وقد أطلال ابن حلدون في آراء المتصوفة والملازمة وتحديد الفرق بينهما وتم ذكر ما يناسب الاختصار





## 19 علم تعبير الرؤيا

هذا العلم من العلوم الشرعية، وهو حادث في الملة عندما صارت العلوم صنائع، وكتب الناس فيها وأما الرؤيا والتعبير لها فقد كان موجوداً في السلف كما هو في الخلف وربما كان في الملوك والأمم من قبل، إلا أنه لم يصل إلينا<sup>(546)</sup> للاكتفاء فيه بكلام المعبرين من أهل الإسلام، وإلا فالرؤيا موجودة في صنف البشر على الإطلاق ولا بد من تعبيرها فلقد كان يوسف الصديق صلوات الله عليه يعبر الرؤيا كما وقع في القرآن وكذلك ثبت في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن أبي بكر رضي الله عنه والرؤيا مدرك في مدارك الغيب، وقال صلى الله عليه وسلم: «الرؤيا الصالحة جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة».

وقال: «لم يبق من المبشرات إلا الرؤيا الصالحة يراها الرجل الصالح أو تُرى له»، وأول ما بدء به النبي صلى الله عليه وسلم من الوحي الرؤيا، فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح، وأما السبب في كون الرؤيا مدركاً للغيب فهو أن الروح القلبي وهو البخار اللطيف المنبعث من تجويف القلب اللحمي ينتشر في الشريانات ومع الدم في سائر البدن وبه تكمل أفعال القوى الحيوانية وإحساسها فإذا أدركه الملal بكثرة التصرف في الإحساس بالحواس الخمس وتصريف القوى الظاهرة وغشى سطح البدن ما يفشاه من برد الليل انخس الروح من سائر أقطار البدن إلى مركزه القلبي، فيستجم بذلك لمعاودة فعله، فتعطلت الحواس الظاهرة كلها، وذلك هو معنى التوم كما تقدم في أول الكتاب

(546) في الواقع كان المسلمون يعرفون المؤلفات الإغريقية في تعبير الرؤيا، من بينها كتاب أرسطاميدوس الإفسيسي الذي نقله إلى العربية حنين ابن إسحاق. ( انظر أرسطاميدوس الإفسيسي، كتاب تعبير الرؤيا، تحقيق توفيق مهد دمشق 1964 ) وكتاب التوم والبقظة لفرغوريوس. كما جاء في كتاب الفهرست لابن النديم، انظر المهرست، طبعة القاهرة ص 439. نقلاً عن الشاذلي، ج 3، ص 65.





ثم إن هذا الروح القلبي هو مطية للروح العاقل من الإنسان والروح العاقل مدرك لجميع ما في عالم الأمر بذاته، إذ حقيقته وذاته عين الإدراك، وإنما يمنع من تعقله للمدارك الغيبية ما هو فيه من حجاب الاشتغال بالبدن وقواه وحواسه. فلو قد خلا من هذا الحجاب وتجرد عنه لرجع إلى حقيقته، وهو عين الإدراك، فيعقل كل مدرك فإذا تجرد عن بعضها خفت شواغله فلا بد له من إدراك لمحبة من عالمه بقدر ما تجرد له، وهو في هذه الحالة قد خفت شواغل الحس الظاهر كلها، وهي الشاغل الأعظم، فاستعد لقبول ما هنالك من المدارك اللائقة من عالمه. وإذا أدرك ما يدرك من عوالمه رجع إلى بدنه، إذ هو ما دام في بدنه جسماني لا يمكنه التصرف إلا بالمدارك الجسمانية، والمدارك الجسمانية للعلم، إنما هي الدماغية والمتصرف منها هو الخيال، فإنه ينتزع من الصور المحسوسة صوراً خيالية ثم يدفعها إلى الحافظة تحفظها له إلى وقت الحاجة إليها عند النظر والاستدلال. وكذلك تجرد النفس منها صوراً أخرى نفسانية عقلية، فيترقى التجريد من المحسوس إلى المعقول، والخيال واسطة بينهما ولذلك إذا أدركت النفس من عالمها ما تدركه ألقتة إلى الخيال فيصوره بالصورة المناسبة له، ويدفعه إلى الحس المشترك فيراه النائم كأنه محسوس، فينتزع المدرك من الروح العقلي إلى الحسي والخيال أيضاً واسطة. هذه حقيقة الرؤيا<sup>(547)</sup>.

ومن هذا التقرير يظهر لك الفرق بين الرؤيا الصالحة وأضغاث الأحلام الكاذبة فإنها كلها صور في الخيال حالة النوم، لكن إن كانت تلك الصور منتزلة من الروح العقلي المدرك فهو رؤيا وإن كانت مأخوذة من الصور التي

(547) نظراً لأهمية هذا التحليل وعظمه والذي يضاهي ما كتبه المحللين النمساويين في تحليل الأحلام خاصة فرويد، فقد تم إثباته كاملاً مع مراعاة أن تفسير ابن خلدون أشمل في تحليل الأحلام وأعادت لها لماملين أحدهما هو الذي قاله فرويد وهو أن الحلم انعكاس ما يواجهه الإنسان في الواقع والتي يسميها ابن خلدون أحلام، بينما ابن خلدون بصيف لذلك أن هناك استعداداً إنسانياً للتجرد في عالمه العلوي وهذا الذي يسمى بالرؤيا





في الحافظة التي كان الخيال أودعها إياها منذ اليقظة فهي أضغاث الأحلام. وأما معنى التعبير فاعلم أن الروح العقلي إذا أدرك مدركه وألقاه إلى الخيال فصوره فإنما يصوره في الصور المناسبة لذلك المعنى بعض الشيء، كما يدرك معنى السلطان الأعظم فيصوره الخيال بصورة البحر، أو يدرك العداوة فيصورها الخيال في صورة الحية، فإذا استيقظ وهو لم يعلم من أمره إلا أنه رأى البحر أو الحية فبنظرة معبرة بقوة التشبيه بعد أن يتيقن أن البحر صورة محسوسة وأن المدرك وراءها، وهو يهتدي بقرائن أخرى تعين له المدرك فيقول مثلاً هو السلطان لأن البحر خلق عظيم يناسب أن يشبه به السلطان، وكذلك الحية يناسب أن تشبه بالعدو لعظم ضررها. وكذا الأواني تشبه بالنساء لأنهن أوعية، وأمثال ذلك ومن المراثي ما يكون صريحاً لا يفتر إلى تعبير لجلائها ووضوحها أو لقرب الشبه فيها بين المدرك وشبهه ولهذا وقع في الصحيح: «الرؤيات ثلاث: رؤيا من الله، ورؤيا من الملك، ورؤيا من الشيطان» فالرؤيا التي من الله هي الصريحة التي لا تفتقر إلى تأويل والتي من الملك هي الرؤيا الصادقة تفتقر إلى التعبير والرؤيا التي من الشيطان هي الأضغاث.

ثم إن علم التعبير علم بقوانين كلية يبنى عليها المعبر عبارة ما يقص عليه وتأويله كما يقولون: البحر يدل على السلطان، وفي موضع آخر يقولون البحر يدل على النفيظ<sup>(548)</sup>، وفي موضع آخر يقولون البحر يدل على الهم والأمر الفادح ومثل ما يقولون الحية تدل على العدو وفي موضع آخر يقولون هي كاتم سر، وفي موضع آخر يقولون تدل على الحياة. وأمثال ذلك: فيحفظ المعبر هذه القوانين الكلية ويعبر في كل موضع بما تقتضيه القرائن التي تعين من هذه القوانين ما

(548) يحتاج معبر الرؤيا إلى العلم بأصول الشريعة وعلم باللغة ومعانيها وعلم بأحوال المباد والحجاء وعلم بأحوال وفراسة وهذه الأربعة لابد منها، ويضيف البعض تجرده بقرينه من الإيمان والإقبال من موهوم الدنيا لديه، إضافة إلى مهارات أخرى يملكها البعض خارجة عن التعلم لبعض من أستبحر في هذا المجال.







هي أليق بالرؤيا وتلك القرائن منها في اليقظة ومنها في النوم<sup>(549)</sup> ومنها ما ينقدح في نفس المعبر بالخاصية التي خلقت فيه : « وكل ميسر لما خلق له » ولم يزل هذا العلم متناقلا بين السلف وكان محمد بن سيرين فيه من أشهر العلماء وكتب عنه في ذلك القوانين ، وتناقلها الناس . وهو علم مضيء بتور النبوة للمناسبة بينهما ، كما وقع في الصحيح . والله علام الغيوب .

(549) إضافة إلى ما ذكره ابن خلدون بتعبير معنى الشيء الواحد للرؤيا، فهناك ستة أمور تؤثر لدى المفسر في تفسيره للرؤيا وهي الرأي وأحواله أولاً، والذي رأى ثانياً، والمكان والزمان، وما هي الأعمال أو الأشياء التي رآها، وأخيراً وقت الرؤيا وبيئتها، أي مكان نومه ووقته والأحوال الملازمة للناس ووقت الرؤيا من رضاء أو كساد ..وأمثال ذلك، يجمع المفسر بين أهم هذه الأمور، ويبني عليها تعبيره.





## 20 العلوم العقلية وأصنافها

وأما العلوم العقلية التي هي طبيعية للإنسان من حيث إنه ذو فكر فهي غير مختصة بملة، بل يوجد النظر فيها لأهل الملل كلهم ويستوون في مداركها ومباحثها، وهي موجودة في النوع الإنساني منذ كان عمران الخليفة وتسمى هذه العلوم علوم الفلاسفة والحكمة<sup>(550)</sup> وهي مشتملة على أربعة علوم: الأول علم المنطق، وهو علم يعصم الذهن عن الخطأ في اقتناص المطالب المجهولة من الأمور الحاصلة المعلومة، وقائده تمييز الخطأ من الصواب فيما يلتمسه الناظر في الموجودات وعوارضها ليقف على تحقيق الحق في الكائنات بمنتهى فكره ثم النظر بعد ذلك عندهم إما في المحسوسات من الأجسام العنصرية والمكونة عنها من المعدن والنبات والحيوان والأجسام الفلكية والحركات الطبيعية، والنفس التي تتبع عنها الحركات وغير ذلك، ويسمى هذا الفن بالعلم الطبيعي وهو الثاني منها. وإما أن يكون النظر في الأمور التي وراء الطبيعة من الروحانيات ويسمونه العلم الإلهي وهو الثالث منها والعلم الرابع وهو الناظر في المقادير ويشتمل على أربعة علوم وتسمى التعاليم. أولها علم الهندسة وهو النظر في المقادير على الإطلاق؛ إما المنفصلة من حيث كونها معدودة أو المتصلة وثانيها علم الأرتماطيك<sup>(551)</sup> وهو معرفة ما يعرض للكم المنفصل الذي هو العدد، ويؤخذ له من الخواص والعوارض اللاحقة وثالثها علم الموسيقى وهو معرفة نسب الأصوات والنغم بعضها من بعض وتقديرها بالعدد،

(550) كلام ابن خلدون هذا من باب الإجمال من عدة أوجه لأن هذه العلوم وإن كانت قديمة في البشرية إلا أنها تطورت ونابض ظهورها من عصر لآخر، ثم أن كون هذه العلوم لجميع الأمم يتعلق ذلك على بعض العلوم كالتهندسة والحساب. لكن تؤثر حصارة بعض الأمم وعقائدها ما يسمى بعلم الإلهيات والروحانيات وكذلك الفنون بأنواعها.

(551) أرشميتيك ARITHMETIQUEN تعريب كلمة الأرتماطيك أو الأرشماطيك وهو علم العدد أو الحساب



وثمرته معرفة تلاحين الغناء ، ورايعها علم الهيئة وهو تعيين الأشكال للأفلاك ، وحصر أوضاعها وتعددها لكل كوكب من السيارة ، والقيام على معرفة ذلك من قبل الحركات السماوية المشاهدة الموجودة لكل واحد منها ، ومن رجوعها واستقامتها وإقبالها وإدبارها فهذه أصول العلوم الفلسفية وهي سبعة : المنطق وهو المقدم منها ، ويعدده التعاليم ( فالأرتماطيقي أولاً ثم الهندسة ثم الهيئة ثم الموسيقى ) ، ثم الطبيعيات ، ثم الإلهيات ، ولكل واحد منها فروع تنفرع عنه : فمن فروع الطبيعيات الطب ، ومن فروع علم العدد علم الحساب والفرائض والمعاملات ، ومن فروع الهيئة الأزياج وهي قوانين لحسابات حركات الكواكب وتعديلها للوقوف على مواضعها متى قصد ذلك ، ومن فروع النظر في النجوم علم الأحكام النجومية ونحن نتكلم عليها واحداً بعد واحد إلى آخرها (552) .

واعلم أن أكثر من عني بها في الأجيال الذين عرفنا أخبارهم الأمتان العظيمتان في الدولة قبل الإسلام وهما فارس والروم ، فكانت أسواق العلوم نافقة لديهم على ما بلغنا لما كان العمران موفوراً فيهم ، والدولة والسلطان قبل الإسلام وعصره لهم . فكان لهذه العلوم بحور زاخرة في آفاقهم وأمصارهم .

وأما الفرس فكان شأن هذه العلوم العقلية عندهم عظيماً ونطاقها متسعاً لما كانت عليه دولتهم من الضخامة واتصال الملك ، ولقد يقال إن هذه العلوم إنما وصلت إلى يونان منهم حين قتل الإسكندر دارا وغلب على مملكة الكينية فاستولى على كتبهم وعلومهم ما لا يأخذة الحصر .

ولما فتحت أرض فارس ووجدوا فيها كتباً كثيرة كتب سعد بن أبي وقاص إلى عمر بن الخطاب ليستأذنه في شأنها وتلقينها للمسلمين فكتب إليه عمر أن

(552) ما عرصه ابن خلدون هو أهم العلوم في عصره وأصول العلوم ، وقد تطورت هذه العلوم وأعيد تشكيلها بطرق جديدة وأسيف عليها كما أن هناك علوم انتشرت وعلوم اليوم نرى تطورها . تمثلت بما نراه التعليم العالي في الجامعات ، ولكل علم قصة تطور خاصة به .





أطرحوها في الماء ، فإن يكن ما فيها هدى فقد هدانا الله بأهدى منه ، وإن يكن ضلالا فقد كفانا الله فطرحوها في الماء أو في النار<sup>(553)</sup> ، وذهبت علوم الفرس فيها عن أن تصل إلينا وأما الروم فكانت الدولة منهم ليونان أولا ، وكان لهذه العلوم بينهم مجال رحب ، وحملها مشاهير من رجالهم مثل أساطين الحكمة وغيرهم ، واختص فيها المشاءون منهم أصحاب الرواق<sup>(554)</sup> بطريقة حسنة في التعليم ، كانوا يقرءون في رواق يظلمهم من الشمس والبرد على ما زعموا واتصل فيهم سند تعليمهم على ما يزعمون من لدن لقمان الحكيم في تلميذه بقراط الدن ، ثم إلى تلميذه أفلاطون ثم إلى تلميذه أرسطو ، ثم إلى تلميذه الإسكندر الأفروديسي وتامسطيوس وغيرهم . وكان أرسطو معلما للإسكندر ملكهم الذي غلب الفرس على ملكهم وانتزع الملك من أيديهم وكان أرسخهم في هذه العلوم قدما وأبعدهم فيهم صيتا ، وكان يسمى المعلم الأول فطار له في العالم ذكره .

ولما انقرض أمر اليونان وصار الأمر للقيصرية وأخذوا بدين النصرانية هجروا تلك العلوم كما تقتضيه الملل والشرائع فيها ، وبقيت في صحفها ودواوينها مخددة باقية في خزائنها ، ثم ملكوا الشام وكتب هذه العلوم باقية فيهم ، ثم جاء الله بالإسلام وكان لأهله الظهور الذي لا كفاء له ، وابتزوا الروم ملكهم فيما ابتزوه للأمم وأبدأ أمرهم بالسذاجة والغفلة من الصنائع حتى إذا تبجح السلطان والدولة . وأخذوا من الحضارة بالحظ الذي لم يكن لغيرهم من الأمم ، وتفننوا في الصنائع والعلوم ، تشوقوا إلى الاطلاع على هذه العلوم

(553) لم تثبت هذه القصة عند ثقات المؤرخين ، كما لم تثبت قصة أخرى تشبهها بشأن حرق مكتبة الإسكندرية . دواقي ص 1008 .

(554) المشهور هو إطلاق كلمة المشائين على مدرسة أرسطو وتلاميذه . وقد سمو بذلك لأنهم كانوا يتدارسون الفلسفة ويتجادلون في مدرسة الليسية وهم مشاة لأن أرسطو كان يلقى عليهم دروسه وهو يمدو ويرج . أما الرواقيين منتطلق على أتباع المذهب الروقي SCOCISNE . وسمو بذلك لأنهم كانوا يتدارسون الفلسفة في رواق كبير في أحد ميادين أثينا ، واستقر الاصطلاح على إطلاق اسم المشائين على مدرسة أرسطو لوحدتها . دواقي ص 1009 .



الحكمة بما سمعوا من الأساقفة والأقسة المعاهدين بعض ذكر منها<sup>(555)</sup>، وبما تسموا إليه أفكار الإنسان فيها فبعث أبو جعفر المنصور إلى ملك الروم أن يبعث إليه بكتب التعاليم مترجمة فبعث إليه بكتاب أوقليدس وبعض كتب الطبيعيات، فقرأها المسلمون واطلعوا على ما فيها، وازدادوا حرصا على الخضر بما بقي منها، وجاء المأمون بعد ذلك وكانت له في العلم رغبة بما كان ينتحله فأنبعث لهم هذه العلوم حرصا، وأوفد الرسل على ملوك الروم في استخراج علوم اليونانيين وانتساخها بالخط العربي، وبعث المترجمين لذلك، فأوصى منه واستوعب وعكف عليها النظار من أهل الإسلام، وحنقوا في فنونها، وانتهت إلى الغاية أنظارهم فيها، وخالفوا كثيرا من آراء المعلم الأول واختصوه بالرد والقبول، لوقوف الشهرة عنده، ودونوا في ذلك الدواوين، وأربوا على من تقدمهم في هذه العلوم وكان من أكابرهم في الملة أبو نصر الفارابي، وأبو علي ابن سينا بالمشرق، والقاضي أبو وليد بن رشد والوزير أبو بكر بن الصائغ بالأندلس، إلى آخرين بلغوا الغاية في هذه العلوم واختص هؤلاء بالشهرة والذكر واقتصر كثيرون على انتحال التعاليم وما ينضاف إليها من علوم النجامة والسحر والطسمات.. ووقفت الشهرة في هذا المنتحل على مسلمة بن أحمد المجريطي من أهل الأندلس وتلميذه ودخل على الملة من هذه العلوم وأهلها داخلة<sup>(556)</sup>، واستهوت الكثير من الناس بما جنحوا إليها وقلدوا آراءها والذنب في ذلك لمن ارتكبه. (وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ) .

(555) اهتم بعض أمراء بني أمية بعلوم اليونان في بدايات القرن الثاني الهجري خاصة خالد بن مروان. ولكن التبحر في ذلك حدث في دولة بني العباس خاصة عصر المأمون.

(556) معظم أفكار هذه العلوم الفلسفية ما يمارس الشريعة وأثارت خلافات وصحجة كبرى في الفكر الإسلامي وتطور السجال بين أصحاب هذه العلوم والرد عليهم من علماء الشريعة إلى حركة فكرية أثرت في الحضارة والمكر الإسلامي وكان ممن حاور تلك الأفكار ورد عليها الفرائي في عدة مؤلفات وابن تيمية. ولا زال الخلاف يتجدد وإن كان بأشكال جديدة.





## 21 العلوم العددية (557)

وأولها الأرتماطيقي وهو معرفة خواص الأعداد من حيث التأليف إما على التوالي أو بالتضخيف.

وهذا الفن أول أجزاء التعاليم وأثبتها، ويدخل في براهين الحساب وللحكام المتقدمين والمتأخرين فيه تأليف وأكثرهم يدرجونه في التعاليم (558) ولا يفرّدونه بالتأليف ومن فروع علم العدد صناعة الحساب وهي صناعة علمية في حساب الإعداد بالضم والتفريق فالضم يكون بالجمع والضرب والتفريق معرفة الباقي بالطرح والقسمة.

وألف الناس فيها كثيراً وتداولوها في الأمصار بالتعليم للولدان، ومن أحسن التعليم عندهم الابتداء بها لأنها معارف متضحة وبراهين منتظمة فينشأ عنها في الغالب عقل مضىء دُرّب على الصواب. وقد يقال من أخذ نفسه بتعليم الحساب أول أمره إنه يقلب عليه الصدق، لما في الحساب من صحة المباني ومناقشة النفس، فيصير ذلك خلقاً ويتعود الصدق ويلزمه مذهباً.

ومن فروعه الجبر والمقابلة وهي صناعة يستخرج بها العدد المجهول من قبل المعلوم المفروض إذا كان بينهما نسبة تقتضي ذلك. وأول من كتب في هذا الفن أبو عبد الله الخوارزمي وبعده أبو كامل شجاع ابن اسلم.

ومن فروعه أيضاً المعاملات وهو تصريف الحساب في معاملات المدن في البياعات والمساحات والزكوات وسائر ما يعرض فيه العدد من المعاملات.

(557) سيعرض ابن خلدون ابتداء من هذا المصل تفاصيل للعلوم العقلية وقد تم الاختصار بإبقاء المعلومات التي تناسب العدد الاجتماعي في كل علم إضافة إلى أهميته هذه المعلومات عند دراسة تاريخ وتطور هذه العلوم (558) التعاليم هي أربعة علوم الهندسة والأرتماطيقي (الحساب) والموسيقى والهيئة





والفرض من تكثير المسائل المعروضة فيها حصول المران والدرية بتكرار العمل حتى ترسخ الملكة في صناعة الحساب.

ومن فروعه أيضا الفرائض وهي صناعة حسابية في تصحيح السهام لذوي الفروض في الوراثة إذا تعددت وهلك بعض الوارثين وانكسرت سهامه على ورثته، فتشمل حينئذ هذه الصناعة على جزء من الفقه وهي من أجل العلوم ومقامات الناس في العلوم مختلفة واللّه يهدي من يشاء بمنه وكرمه لا رب سواه.





## 22 العلوم الهندسية

هذا العلم هو النظر في المقادير، إما المتصلة كالخط والسطح والجسم، وإما المنفصلة كالأعداد. والكتاب المترجم من اليونانيين في هذه الصناعة كتاب أوقليدس ويسمى كتاب الأصول وكتاب الأركان، وأول ما ترجم من كتب اليونانيين أبي جعفر المنصور ونسخة مختلفة باختلاف المترجمين ضمنها لحنين بن إسحاق ولثابت بن قرة وليوسف ابن الحجاج.

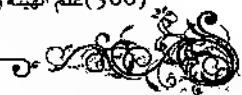
واعلم أن الهندسة تفيد صاحبها إضاءة في عقله واستقامة في فكره، لأن براهينها كلها بينة الانتظام، جليلة الترتيب، لا يكاد الغلط يدخل أقيستها لترتيبها وانتظامها، فيبعد الفكر بممارستها عن الخطأ، وينشأ لصاحبها عقل على ذلك المهيّج<sup>(559)</sup>. وكان شيوخنا رحمهم الله يقولون: ممارسة علم الهندسة للفكر بمثابة الصابون للثوب الذي يفصل منه الأقدار وينقيه من الأوضار والأدران. ومن فروع هذا الفن الهندسة المخصوصة بالأشكال الكرية والمخروطات. ولا بد منهما لمن يريد الخوض في علم الهيئة<sup>(560)</sup>.

وأما المخروطات فهو من فروع الهندسة أيضاً، وهو علم ينظر فيما يقع في الأجسام المخروطية من الأشكال والقطوع، وفائدتها تظهر في الصنائع العلمية التي موادها الأجسام مثل النجارة والبناء وكيف تصنع التماثيل الغريبة والهياكل النادرة وكيف يتحيل على جر الأثقال ونقل الهياكل بالهندام والمحال وأمثال ذلك.

ومن فروع الهندسة المساحة وهو فن يحتاج إليه في مسح الأرض، ومعناه

(559) طريق مهيع أي طريق بين القاموس.

(560) علم الهيئة وهو علم حركة الكواكب الثابتة والمتحركة وسيأتي تفصيله.







استخراج مقدار الأرض المعلومة بنسبة شبر أو ذراع أو غيرهما، أو نسبة أرض من أرض إذا قويست بمثل ذلك . ويحتاج إلى ذلك في توظيف الخراج على المزارع والفُدن<sup>(561)</sup> وبساتين الغراسة وفي قسمة الحوائط والأراضي بين الشركاء والورثة وأمثال ذلك.

المناظر<sup>(562)</sup> من فروع الهندسة وهو علم يتبين به أسباب الغلط في الإدراك البصري بمعرفة كيفية وقوعها بناء على إدراك البصر<sup>(563)</sup>، ومن أشهر من ألف فيه من الإسلاميين ابن الهيثم.

(561) الفدان وحدة قياس لمساحة الأرض. تستخدم في الأرض الزراعية خاصة بوادي النيل بمصر والسودان وبعض دول المغرب وتساوي 4200 متر مربع. وكل فدان يبلغ 24 قراط. والقرايط 175 متر. ويقال أن منه جاءت اللفظة العامة 24 قرايط أي فدان كامل أو ذهب نقي تماماً.

(562) أي علم الضوء وهو الآن من علوم الطبيعة لا الهندسة (دوافي ص 1018).

(563) يدخل في علم البصريات معرفة الأشياء تحت الماء و وراء الأجسام الشفافة والقمر ومختلف المروص التي ينتهي إليها وحصول الكسوف وأمثال ذلك أنظر ابن خلدون ص 1019 .





## 23 علم الهيئة

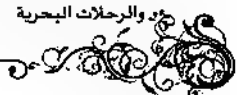
وهو علم ينظر في حركات الكواكب الثابتة والمتحركة والمتحيزة، ويستدل بكيفيات تلك الحركات على أشكال وأوضاع للأفلاك لزمت عنها هذه الحركات المحسوسة بطرق هندسية، كما يبرهن على أن مركز الأرض مباين لمركز فلك الشمس بوجود حركة الإقبال والإدبار به.

وكان اليونانيون يفتنون بالرصد كثيراً، ويتخذون له الآلات التي توضع ليرصد بها حركة الكوكب المعين. وكانت تسمى عندهم ذات الحلق. وصناعة عملها والبراهين عليه في مطابقة حركتها بحركة الفلك منقول بأيدي الناس. وأما في الإسلام فلم تقع به عناية إلا في القليل. وكان في أيام المأمون شيء منه، وصنع لهذه الآلة المعروفة للرصد المسماة ذات الحلق. وشرع في ذلك فلم يتم. ولما مات ذهب رسمه وأغفل، واعتمد من بعده على الأرصاد القديمة، وليست بمغنية لاختلاف الحركات باتصال الأحقاب. ومن أحسن التأليف فيه كتاب المجسطي، منسوباً لبطليموس. وليس من ملوك اليونان الذين أسماوهم ببطليموس على ما حققه شراح الكتاب وقد اختصره الأئمة من حكماء الإسلام كما فعله ابن سينا، وأدرجه في تعاليم الشفاء. ولخصه ابن رشد أيضاً من حكماء الأندلس. ومن فروع علم الأزياج وهي صناعة حسابية على قوانين عديدة فيما يخص كل كوكب من طريق حركته<sup>(١)</sup>، ويسمى استخراج مواضع الكواكب للوقت المفروض لهذه الصناعة تعديلاً وتقويماً. وإنما يحتاج إلى مواضع الكواكب من الفلك لتتبنى عليها الأحكام النجومية<sup>(٢)</sup>، وهو معرفة الآثار التي تحدث عنها بأوضاعها في عالم الإنسان من الملك والدول والمواليد البشرية<sup>(٣)</sup>.

(١) يدخل في علم الأزياج التنجيم، وقراءة الأبراج وهذه من العلوم القديمة التي تشمل شيء من العلم مع كثير من المبالغة والخرافة والتساير لأوضاعها، والتي جعلت البعض في القديم يصومونها بمراسمهم في تسيير أحوالهم وقراءة مستقبلهم وإزالة العاص يهتم بذلك ويمتد به

(٢) يقصد الدين حكماً مصر بعد الإسكندر وهم المعروفون بالبطالسة، د واهي (٥٦٤) وتشمل أهمية المواقيت النجومية المبادات كالصلاة والتجج والصوم والأعمال كالزراعة ومواسمها. والصيد

والرحلات البحرية





## 24 علم المنطق

وهو قوانين يعرف بها الصحيح من الفاسد في الحدود المعرفة للماهيات، والحجج المفيدة للتصديقات وذلك أن الأصل في الإدراك إنما هو المحسوسات بالحواس الخمس، وجميع الحيوانات مشتركة في هذا الإدراك من الناطق وغيره، وإنما يتميز الإنسان عنها بإدراك الكليات وهي مجردة من المحسوسات<sup>(566)</sup>، وذلك بأن يحصل في الخيال من الأشخاص المتفقة صورة منطبقة على جميع تلك الأشخاص المحسوسة، وهي الكلي، ثم ينظر الذهن بين تلك الأشخاص المتفقة وأشخاص أخرى توافقها في بعض، فيحصل له صورة تنطبق أيضا عليهما باعتبار ما اتفقا فيه. ولا يزال يرتقي في التجريد إلى الكل الذي لا يجد كليا آخر معه يوافقه. فيكون لأجل ذلك بسيطا. وهذا مثل ما يجرد من أشخاص الإنسان صورة النوع المنطبقة عليها.

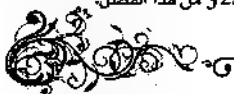
وتكلم فيه المتقدمون أول ما تكلموا به جملا جملا ومتفرقا، ولم تهذب طرقة ولم تجمع مسائله حتى ظهر في يونان أرسطو، فهدب مباحثه، ورتب مسائله وفصوله، وجعل أول العلوم الحكمية وفاتحتها، ولذلك يسمى بالعلم الأول وكتابه المخصوص بالمنطق يسمى النص.

وهو يشتمل على ثمانية كتب: أربعة منها في صورة القياس، وأربعة في مادته، وذلك أن المطالب التصديقية على أنحاء فمنها ما يكون المطلوب فيه اليقين بطبعه. ومنها ما يكون المطلوب فيه الظن.

الأول: في الأجناس العالية التي ينتهي إليها تجريد المحسوسات وهي التي ليس فوقها جنس ويسمى كتاب المقولات.

والثاني: في القضايا التصديقية وأصنافها ويسمى كتاب العبارة.

(566) سيدكر ابن خلدون رداً مفصلاً عن المنطق والفلسفة (انظر صفحة 462 من هذا الكتاب في الوحدة 32 من هذا المصل).





والثالث: في القياس وصورة إنتاجه على الإطلاق ويسمى كتاب القياس وهذا آخر النظر من حيث الصورة.

ثم الرابع كتاب البرهان وهو النظر في القياس للمنتج اليقين وكيف يجب أن تكون مقدماته يقينية، ويختص بشروط أخرى لإفادة اليقين مذكورة فيه، مثل كونها ذاتية وأولية وغير ذلك.

والخامس: كتاب الجدل وهو القياس المفيد قطع المشاغب وإفحام الخصم وما يجب أن يستعمل فيه من الشهورات.

والسادس: كتاب السفسطة وهو القياس الذي يفيد خلاف الحق ويغالط به المناظر صاحبه وهو فاسد . وهذا إنما كتب ليعرف فيه القياس المغالطي فيحذر منه. والسابع : كتاب الخطابة وهو القياس المفيد ترغيب الجمهور وحملهم على المراد منهم وما يجب أن يستعمل في ذلك من المقالات<sup>(567)</sup>.

والثامن: كتاب الشعر وهو القياس الذي يفيد التمثيل والتشبيه خاصة للإقبال على شيء أو النفرة عنه، وما يجب أن يستعمل فيه من القضايا التخيلية.

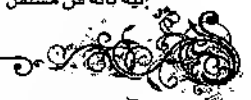
وهذه هي كتب المنطق عند المتقدمين، ثم أن حكماء اليونانيين بعد أن تهذبت الصناعة ورتبت رأوا لا بد من الكلام في الكليات الخمس المفيدة للتصور<sup>(568)</sup>.

فاستدركوا فيها مقالة تختص بها مقدمة بين يدي الفن فصارت تسعا وترجمت كلها في الملة الإسلامية. وتداولها فلاسفة الإسلام بالشرح كما فعله الفارابي وابن سينا ثم ابن رشد من فلاسفة الأندلس<sup>(569)</sup>.

(567) يرى أرسطو وبعض الفلاسفة التاميين له في الرأي أن الخطابة والشعر يدخلا في علم المنطق، بينما يرى آخرون أنها لا يدخلا بذلك ومنهم الإسكندر الأفرودوسي. أنظر د. وافي ص 1024

(568) وهي الجنس والمصل والنوع والخاصة والعرض. د. وافي ص 1024

(569) جاء المتأخرون من الفلاسفة أمثال فخر الدين ابن الخطيب وأفضل الدين الحويجي فمبوا في اصطلاح المنطق وأبوابه واهتموا بحمسة أبواب هي البرهان، والجدل والخطابة والشعر والسفسطة وأعملوا بعض أبوابه وبظروا إليه بأنه من مستقل لا من حيث أنه آلة للعلوم. أنظر ابن خلدون ص 1024 .





## 25 الطبيعيات

وهو علم يبحث عن الجسم من جهة ما يلحقه من الحركة والسكون، فينظر في الأجسام السماوية والعنصرية وما يتولد عنها من حيوان وإنسان ونبات ومعادن، وما يتكون في الأرض من العيون والزلازل، وفي الجو من السحاب والبخار والرعد والبرق والصواعق وغير ذلك، وفي مبدأ الحركة للأجسام وهو النفس على تنوعها في الإنسان والحيوان والنبات. وكتب أرسطو فيه موجودة بين أيدي الناس ترجمت مع ما ترجم من علوم الفلسفة أيام المأمون، وألف الناس على حذوها وأوعب من ألف في ذلك ابن سينا في كتاب الشفاء جمع فيه العلوم السبعة للفلاسفة<sup>(570)</sup>، ثم لخصه في كتاب النجاة وفي كتاب الإشارات وكأنه يخالف أرسطو في الكثير من مسائلها ويقول برأيه<sup>(571)</sup> فيه. وأما ابن رشد فليخص كتب أرسطو وشرحها متبعاً له غير مخالف.

(570) من الكتب المهمة في ذلك الإشارات لابن سينا وشرحه للإمام ابن الخطيب. وشرحه أيضاً بصر الدين الطوسي المعروف بحواجة. أنظر المقدمة ص 1026.

(571) ازدهرت الفلسفة في ما يسمى قديماً بمرآة العجم والمقصود بها بلاد فارس وما وراء النهر، ويرجع ذلك لعدة أسباب أهمها الاستقرار والرخاء النسبي التي كانت عليه تلك البلاد من القرن الرابع إلى السابع قياساً بالعراق والشام، إضافة إلى تأثير بعض العلوم الفارسية القديمة في ذلك.





ومن فروع الطبيعيات صناعة الطب وهي صناعة تنظر في بدن الإنسان من حيث يمرض ويصح، فيحاول صاحبها حفظ الصحة وبرء المرض بالأدوية والأغذية، بعد أن يتبين المرض الذي يخص كل عضو من أعضاء البدن، وأسباب تلك الأمراض التي تنشأ عنها، وما لكل مرض من الأدوية، مستدلين على ذلك بأمزجة الأدوية وقواها، وعلى المرض بالعلامات المؤذنة بنضجه وقبوله الدواء أولاً في السجية والفضلات والنبض. وهي لهذا العهد في المدن الإسلامية كأنها نقصت لوقوف العمران وتناقصه، وهي من الصنائع التي لا تستدعيها إلا الحضارة والترف كما نبينه بعد.

وللبادية من أهل العمران طب بينونه في غالب الأمر على تجربة قاصرة على بعض الأشخاص متوارثاً عن مشايخ الحي وعجائزه وربما يصح منه البعض إلا أنه ليس على قانون طبيعى، ولا على موافقة المزاج. وكان عند العرب من هذا الطب كثير، وكان فيهم أطباء معروفون كالحارث بن كلدة وغيره والطب المنقول في الشرعيات من هذا القليل، وليس من الوحي في شيء وإنما هو أمر كان عادياً للعرب. ووقع في ذكر أحوال النبي صلى الله عليه وسلم من نوع ذكر أحواله التي هي عادة وجلة، لا من جهة أن ذلك مشروع على ذلك النحو من العمل، فإنه صلى الله عليه وسلم إنما بعث ليعلمنا الشرائع ولم يبعث لتعريف الطب ولا غيره من العاديات (572). وقد وقع له في شأن تلقيح النخل ما وقع فقال: «أنتم أعلم بأمور دنياكم» (573) «فلا ينبغي أن يحمل شيء من الطب الذي

(572) هذا الرأي الذي ذكره ابن خلدون هو رأي معظم علماء المالكية والشافعية، بينما رأى الحنابلة أن هناك طب بيوى وقد كتب بعض اعلامهم كتب في ذلك مثل الطب النبوى لابن القيم وغيره. وهي قضية خلافية متجددة ولكل فريق أدلته واستشاداته.

(573) يشير إلى حديث رافع بن حديج رضي الله عنه قال قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة وهم بأسرور





وقع في الأحاديث الصحيحة المنقولة على أنه مشروع، فليس هناك ما يدل عليه اللهم إلا إذا استعمل على جهة التبرك وصدق العقد الإيماني، فيكون له أثر عظيم في النفع وليس ذلك في الطب المزاجي، وإنما هو من آثار الكلمة الإيمانية كما وقع في مداواة المبطون بالعسل<sup>(574)</sup>، والله الهادي إلى الصواب لا رب سواه.

السجل (أي يلحقونه)، فقال ما تصنعون؟ قالوا شيئاً كنا نصنعه، فقال لعلكم إن لم تصنعوه لكان خيراً، فتركوه منفص (أي لم يشر) وذكر له ذلك فقال: «إنما أنا بشر إذا أخبرتكم بشيء من أمر دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر» أخرجه مسلم. انظر دواقي ص 1027.

(574) حديث اسقي أخاك عسلاً يوضح رأي الحنابلة في الاستشهاد بأحاديث الرسول في أمور الدنيا والطب النبوي، ولموصوعية ابن خلدون عرض البلبالين ورأيه في ذلك.





## 27 الفلاحة

هذه الصناعة من فروع الطبيعيات وهي النظر في النبات من حيث تنميته ونشوؤه بالسقي والعلاج وتعهد به مثل ذلك. وكان للمتقدمين بها عناية كبيرة وكان النظر فيها عندهم في النبات من جهة غرسه وتنميته ومن جهة خواصه وروحانيته وكتب المتأخرين في الفلاحة كثيرة.<sup>(\*)</sup>

(\*) ذكر ابن حلدون تفاصيل عن الفلاحة وأنواعها وطرق الزراعة ثم اختصرها لكونها معلومات أصبحت قديمة مع تطور العلم واتمصيل بها واسع.

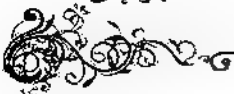






## 28 علم الإلهيات

وهو علم ينظر في الوجود المطلق، فأولاً في الأمور العامة للجسمانيات والروحانيات من الماهيات والوحدة والكثرة والوجوب والإمكان وغير ذلك، ثم ينظر في مبادئ الموجودات وأنها روحانيات، ثم في كيفية صدور الموجودات عنها ومراتبها، ثم في أحوال النفس بعد مفارقة الأجسام وعودها إلى المبدأ. وهو عندهم علم شريف يزعمون أنه يوقفهم على معرفة الوجود على ما هو عليه وأنه ثم صار علم الكلام مختلطاً بمسائل الحكمة وكتبه محشوة بها كأن الغرض من موضوعهما ومسائلهما واحد، والتبس ذلك على الناس وهو غير صواب، لأن مسائل علم الكلام إنما هي عقائد متقاة من الشريعة كما نقلها السلف من غير رجوع فيها إلى العقل ولا تعويل عليه، بمعنى أنها لا تثبت إلا به فإن العقل معزول عن الشرع وأنظاره. وما تحدث فيه المتكلمون من إقامة الحجج فليس بحثاً عن الحق فيها، فالتعليل بالدليل بعد أن لم يكن معلوماً هو شأن الفلاسفة، بل إنما هو التماس حجة عقلية تعضد عقائد الإيمان ومذاهب السلف فيها، وتدفع شبه أهل البدع عنها الذين زعموا أن مداركهم فيها عقلية، وذلك بعد أن تقرض صحيحة بالأدلة النقلية كما تلقاها السلف واعتقدوها؛ وكثير ما يبين المقامين. وذلك أن مدارك صاحب الشريعة أوسع لاتساع نطاقها عن مدارك الأنظار العقلية، فهي فوقها ومحيط بها لاستمدادها من الأنوار الإلهية، فلا تدخل تحت قانون النظر الضعيف والمدارك المحاط بها، فإذا هداها الشارع إلى مدرك فينبغي أن نقدمه على مداركها ونثق به دونها، ولا ننظر في تصحيحه بمدارك العقل لو عارضه، بل نعتمد على ما أمرنا به اعتقاداً وعلماً، ونسكت عما لم نفهم من ذلك ونفوضه إلى الشارع ونعزل العقل عنه. والمتكلمين إنما دعاهم إلى ذلك كلام أهل الإلحاد في معارضات العقائد السلفية بالبدع النظرية، فاحتاجوا إلى





الرد عليهم من جنس معارضتهم، واستدعى ذلك الحجج النظرية ومحاذاة العقائد السلفية بها.

كذا جاء المتأخرون من غلاة المتصوفة المتكلمين بالمواجد أيضا فخلطوا مسائل الفنين بفنهم وجعلوا الكلام واحدا فيها كلها مثل كلامهم في النبوات والاتحاد والحلول والوحدة وغير ذلك. والمدارك في هذه الفنون الثلاثة متغايرة مختلفة وأبعدها من جنس الفنون والعلوم مدارك المتصوفة؛ لأنهم يدعون فيها الوجدان ويفرون عن الدليل؛ والوجدان بعيد عن المدارك العلمية وأبحاثها وتوابعها كما بيناه ونبينه. والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم. والله أعلم بالصواب.





## 29 علوم السحر والطلسمات (575)

هي علوم بكيفية استمدادات تقتدر النفوس البشرية بها على التأثيرات في عالم العناصر، إما بغير معين أو بمعين من الأمور السماوية، والأول هو السحر، والثاني هو الطلسمات (576). ولما كانت هذه العلوم مهجورة عند الشرائع لما فيها من الضرورة ولما يشترط فيها من الوجهة إلى غير الله من كوكب أو غيره كانت كتبها كالمفقود بين الناس، إلا ما وجد في كتب الأمم الأقدمين فيما قبل نبوة موسى عليه السلام، مثل النبط الكلدانيين. وكانت هذه العلوم في أهل بابل من السريانيين والكلدانيين وفي أهل من القبط وغيرهم وكان لهم فيها التأليف والآثار. (577)

ولنقدم هنا مقدمة يتبين بها حقيقة السحر، وذلك أن النفوس البشرية وإن كانت واحدة بالنوع فهي مختلفة بالخواص. وهي أصناف، كل صنف مختص بخاصية لا توجد في النصف الآخر، وصارت تلك الخواص فطرة وجبلة لصنفها، فنفوس الأنبياء عليهم الصلاة والسلام لها خاصة تستعد بها للمعرفة الربانية ومخاطبة الملائكة عليهم السلام عن الله سبحانه وتعالى كما مر، وما يتبع ذلك من التأثير في الأكوان، (ونفوس السحرة لها خاصية التأثير في الأكوان) واستجلاب روحانية الكواكب للتصرف فيها والتأثير بقوة نفسانية أو شيطانية. فأما تأثير الأنبياء فيمسد إلهي وخاصية ربانية، ونفوس الكهنة

(575) أسهب ابن خلدون في شرح هذا الفصل بأكثر من تسع صفحات، ثم واصل في الفصل التالي وهو أسرار الحروف بأكثر من ثلاثين صفحة، وكلا الفصلين لهما علاقة بالطلاسم والجداول والحروف وأبراج العالم، وجميعها أنواع من محاولة معرفة الغيب والأكوان، وتم عرض مختصر من ذلك كمفهوم علم انظر من 1069-1030. (576) للسحر وأبوابه آثار اجتماعية عديدة كما أن له أحكاماً شرعية، ونظراً لأهميته في المجتمع تم عرض هذا الفصل، ومعروف أن الكثير من الناس يتطلعون إلى وسائل سريعة لحل مشاكلهم. ومن هؤلاء من يلجأ إلى السحر في ذلك. (577) وجد في ملة الإسلام من حاول إتباع ما كتبه الأقدمون، بالترجمة أو الشرح أو الاختصار مثل جابر بن حيان ومسلمه المحرطي وغيرهما.





لها خاصية الاطلاع على المغيبات بقوى شيطانية، وهكذا كل صنف مختص بخاصية لا توجد في الآخر (578).

والنفوس الساحرة على مراتب ثلاثة يأتي شرحها. فأولها المؤثر بالهمة فقط من غير آلة ولا معين، وهذا هو الذي تسميه الفلاسفة السحر. والثاني بمعين من مزاج الأفلاك أو العناصر أو خواص الأعداد ويسمونه الطلسمات، وهو أضعف رتبة من الأول، والثالث تأثير في القوى المتخيلة يعمد صاحب هذا التأثير إلى القوى المتخيلة فيتصرف فيها بنوع من التصرف ويلقى فيها أنواعاً من الخيالات والمحاكاة وصوراً مما يقصده من ذلك، ثم ينزلها إلى الحس من الرائين بقوة نفسه المؤثرة فيه، فينظر الراؤون كأنها في الخارج وليس هناك شيء من ذلك، كما يحكى عن بعضهم أنه يرى البساتين والأنهار والقصور وليس هناك شيء من ذلك. ويسمى هذا عند الفلاسفة الشعوذة أو الشعبة.

واعلم أن وجود السحر لا مرية فيه من العقلاء من أجل التأثير الذي ذكرناه. وقد نطق به القرآن. قال الله تعالى: (وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ). وسحر رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى كان يخيل إليه أنه يفعل الشيء ولا يفعله، وجعل سحره في مشط ومشاطة وجفّ طلعة ودفن في بئر ذروان (579). فأنزل الله عز وجل عليه في المعوذتين (وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ). قالت عائشة رضي الله عنها: «كان

(578) للسحر والطلسمات طقوس شركية يتبعها من يمارس السحر تحتمل من طريقه أخرى وتتفق بالمبادء للشياطين أو طلب العون منهم

(579) ذروان بفتح الدال وسكون الراء بئر في المدينة في سستان بني رزوق (من جاشنة السدي على البحاري) وقد ورد الحديث في البخاري بروايتين الجزء الرابع ص 14، 13 باب الشرك والسحر.





لا يقرأ على عقدة من تلك العقد التي سحر فيها إلا انحلت».

وقد يوجد لبعض المتصوفة وأصحاب الكرامات<sup>(580)</sup> تأثير أيضاً في أحوال العالم<sup>(581)</sup>، وليس معدوداً من جنس السحر، وإنما هو بالإمداد الإلهي، لأن طريقتهم ونحلتهم من آثار النبوة وتوابعها. ولهم في المدد الإلهي حظ على قدر حالهم وإيمانهم وتمسكهم بكلمة الله. وإذا اقتدر أحد منهم على أفعال الشر فلا يأتيها لأنه متقيد فيما يأتيه ويذره للأمر الإلهي. فما لا يقع لهم فيه الإذن لا يأتونه بوجه. ومن أتاه منهم فقد عدل عن طريق الحق وربما سلب حاله<sup>(582)</sup>.

وأما الشريعة فلم تفرق بين السحر والطلسمات، وجعلته كله باباً واحداً محظوراً، لأن الأفعال إنما أباح لنا الشارع<sup>(583)</sup> منها ما يهمننا في ديننا الذي فيه صلاح آخرتنا أو في معاشنا الذي فيه صلاح دنيانا.

والفرق بين السحر والمعجزة عند الحكماء فرق ما بين الخير والشر في نهاية الطرفين. فالساحر لا يصدر منه الخير ولا يستعمل في أسباب الخير، وصاحب المعجزة لا يصدر منه الشر ولا يستعمل في أسباب الشر، وكأنهما على طرفي النقيض في أصل فطرتهما. والله يهدي من يشاء، وهو القوي العزيز لا رب سواه.

ومن قبيل هذه التأثيرات النفسانية الإصابة بالمين وهو تأثير من نفس

(580) الكرامة هي ما يحصل لبعض أهل الخير وأولياء الله نتيجة قوة إيمانهم وتحدث لهم على غير اتفاق منهم مثل قول عمر ابن الخطاب وهو يخطب يا سارية الجيل الجيل، وهو سارية بن زعيم قائد أحد الكتائب بالمرق، وقد كان لحقه جيش من الأعداء، فأوصل الله صوت عمر وأثعاز سارية للجيل ويطعن البعض أن بعض الصوفية كذلك لما يتوقع أن يكبوا عليه من إحلاص وتجرد لله يجعل لهم كرامات، والحقيقة أن الكرامة لأولياء الله سواء اعتبروا من الرهاد أو المتصوفة أو لا. لأن ولاية الله تقع بين عموم المؤمنين وليست حكر على من انقطع للعبادة مع العلم أن الكرامة تحدث بدون قصد الإنسان.

(581) التأثير في أحوال العالم كلمة مجملة، وفيها شيء من المبالغة والحقيقة أن الإنسان يؤثر ويتأثر بأحواله الشخصية، أما التأثير بأحوال العالم فهي لله سبحانه وتعالى وحده.

(582) سلب حالة، أي إذا قام بأعمال تتنافى مع الإيمان يفقد حالة الإيمان الصلاح والتجرد لله التي وهبها الله إياها، وقد ينقلب على الصمد ونصوص الشريعة وضعت ذلك وحذرت منه انقلاب أو الانتكاس عن سبيل الإيمان.

(583) الشارع هو الرسول صلى الله عليه وسلم.





المعيان، عندما يستحسن بعينه مدركاً من الذوات أو الأحوال، ويفرط، في استحسانه، ويتشأ عن ذلك الاستحسان حيثئذ أنه يروم معه سلب ذلك الشيء عن اتصف به، فيؤثر فساد. وهو جيلة فطرية أعنى هذه الإصابة بالعين<sup>(584)</sup>، والفرق بينهما وبين التأثيرات النفسية أن صدور فطري جبلي لا يتخلف ولا يرجع إلى اختيار صاحبه ولا يكتسبه، وسائر التأثيرات وإن كل منهما مالا يكتسب فصدورها راجع إلى اختيار فاعلها، والفطري منها قوة صدورها لا نفس صدورها، ولهذا قالوا القاتل بالسحر أو بالكرامة يقتل، والقاتل بالعين لا يقتل، وما ذلك إلا لأنه ليس ما يريد ويقصده أو يتركه، وإنما هو مجبور في صدور عنه، والله أعلم بما في الغيوب، ومطلع على ما في السرائر.

(584) التأثير بالعين جيلة فطرية لكن الشرع أوضح لنا طريقة نمنع الإصابة، وهو قول ما شاء الله تبارك الله، لذا يرى بعض الفقهاء أن الإصابة بالعين يلزم صاحبها بحمل الحرم إذا أصاب أحداً وأدام.





### 30 علم أسرار الحروف (585)

وهو المسمى بهذا العهد بالسيميا (586)، نقل وضعه من الطلسمات اليه في إصلاح أهل التصرف من المتصوفة، فاستعمل استعمال العام في الخاص. وحدث هذا العلم في الملة بعد صدر منها، وعند ظهور الغلاة من المتصوفة وجنوحهم إلى كشف حجاب الحس وظهور الخوارق على أيديهم والتصرفات في عالم العناصر، وتدوين الكتب والاصطلاحات، ومزاعمهم في تنزل الوجود عن الواحد وترتيبه (587).

وهذه السيمياء ضرب من السحر يحصل رياضات شرعية. وذلك أنا قدمنا أن التصرف في عالم الأكوان لصنفين من البشر: هما الأنبياء بالقوة الإلهية التي فطرهم الله عليها، والسحرة بالقوة النفسانية التي جبلوا عليها. وقد يحصل للأولياء تصرف تكتسبونه بالكلية الإيمانية، وهو من نتائج التجريد؛ ولا يقصدون إليه تحصيله، وإنما يأتيهم عفواً (588).

(585) عرض ابن خلدون أسرار الحروف بشكل مفصل وأبطل حجج أصحابها وقد ذكرنا عرضاً مختصراً لها وهي علم متقرص ملئي فائدته محدودة.

(586) سميت السيمياء بهذا الاسم هروياً من تسميتها بالسحر وأكثر من وقع في ذلك علاة الصوفية انظر ص 1045 وما بعدها

(587) فضل ابن خلدون بالعلاقة بين الحروف وتوزيع طبائع الناس إلى الأقسام المعروفة هي الأبراج لدى القدماء المائي والهوائي، والتاري والترابي، ولكل منها سبعة أحرف، ونظروا لأن محمل هذه الأمور ظنية تم تجاوزها. (588) يقصد بالكرامات فهي تأتي للأولياء عفواً ويدون ترتيب مسبق أو قدرة على تحديدها واعادتها.





## 31 علم الكيمياء (589)

وهو علم ينظر في المادة التي يتم بها كون الذهب والفضة بالصناعة ويشرح العمل الذي يوصل إلى ذلك فيتصفّحون المكونات كلها بعد معرفة أمزجتها وقواها لعلهم يعثرون على المادة المستعدة لذلك، حتى من الفضلات الحيوانية كالعظام والريش والبيض والعذرات فضلاً عن المعادن، ثم يشرح الأعمال التي تخرج بها تلك المادة من القوة إلى الفعل مثل حل الأجسام إلى أجزائها الطبيعية بالتصعيد والتقطير وجمد الذائب منها بالتكليس وإمهاء الصلب الفهر والصلابة وأمثال ذلك.

وفي زعمهم أنه يخرج بهذه الصناعات كلها جسم طبيعي يسمونه الإكسير وأنه يلقي منه على الجسم المعدني المستعد لقبول صورة الذهب أو الفضة بالاستعداد القريب من الفعل، مثل الرصاص والقصدير والنحاس بعد أن يحمى بالنار فيعود ذهباً ابريزاً.

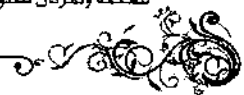
وما زال الناس يؤلفون فيها قديماً وحديثاً، وربما يعزى الكلام فيها إلى من ليس من أهلها. وإمام المدونين فيها جابر بن حيان، حتى إنهم يخصونها به فيسمونها «علم جابر»؛ وله فيها سبعون رسالة كلها شبيهة بالألغاز. وزعموا أنه لا يفتح مقفلها إلا من أحاط علماً بجميع ما فيها، والطغرائي من حكماء المشرق المتأخرين له فيها دواوين ومناظرات مع أهلها وغيرهم من الحكماء. وكتب فيها مسلمة المجريطي<sup>(590)</sup> من حكماء الأندلس كتابه الذي سماه «رتبة الحكيم».

(589) احتل علم الكيمياء القديم في عقائد وحرفات تحول المواد من حال إلى حال وإن كانت معظم وسائله

كالتقطير والتسحق والتعسر، استخدمت في تطور الكيمياء الحديثة في أول بداياتها

(590) أبو القاسم مسلمة بن أحمد المجريطي، أحد علماء الرياضيات والكيمياء والملك، ولد بمدينة محريط (متريد حاليًا) سنة 340هـ. وقد ألف كتاب آخر عن السحر أسماه عاية الحكيم ويرى أن هاتين الصناعتين هما شحنتان

للحكمة ولثمرتان للعنوم







و أنت ترى كيف صرف ألفاظهم كلها في الصناعة إلى الرمز والألغاز التي لا تكاد تبين ولا تعرف وذلك دليل على أنها ليست بصناعة طبيعية. والذي يجب أن يعتقد في أمر الكيمياء وهو الحق الذي يعضده الواقع أنها من جنس آثار النفوس الروحانية وتصرفها في عالم الطبيعة. إما من نوع الكرامة إن كانت النفوس خيرة أو من نوع السحر إن كانت النفوس شريرة فاجرة. فأما الكرامة فظاهرة وأما السحر فلأن الساحر كما ثبت في مكان تحقيقه يقلب الأعيان المادية بقوته السحرية. ولا بد له مع ذلك عندهم من مادة يقع فعله السحري فيها كتخليق بعض الحيوانات من مادة التراب أو الشجر والنبات وبالجمل من غير مادتها المخصوصة بها. والمتكلمون فيه من أعلام الحكماء مثل جابر ومسلمة. ومن كان قبلهم من حكماء الأمم إنما نحوا هذا المنحى. ولهذا كان كلامهم فيه ألغازا حذرا عليها من إنكار الشرائع على السحر وأنواعه لا أن ذلك يرجع إلى الضنانة بها كما هو رأي من لم يذهب إلى التحقيق في ذلك. ونحن نبين فيما بعد غلط من يزعم أن مدارك هذا الأمر بالصناعة الطبيعية<sup>(591)</sup> والله العليم الخبير.

(591) سيبين ذلك ويريد هذا الموضوع كله تفصيلا في المصل الرابع والثلاثين وعنوانه. «فصل في إكثار ثمرة

الكيمياء .الحج، صفحة 471.





## 32 في إبطال الفلسفة وفساد منتحلها (592)

هذا الفصل وما بعده مهم لأن هذه العلوم عارضة في العمران كثيرة في المدن وضررها في المدن كثير. فوجب أن يُصدع ويُكشف عن المعتقد الحق فيها. وذلك أن قوماً من عقلاء النوع الإنساني زعموا أن الوجود كله الحسي منه وما وراء الحسي تدرك ذواته وأحواله بأسبابها وعللها بالأنظار الفكرية والأقيسة العقلية، وأن تصحح العقائد الإيمانية من قبل النظر لا من جهة السمع، فإنها بعض من مدارك العقل. وهؤلاء يسمون فلاسفة جمع فيلسوف<sup>(593)</sup>، وهو باللسان اليوناني محب الحكمة. فبحثوا عن ذلك وشمروا له وحوموا على إصابه الغرض منه. ووضعوا قانوناً يهتدي به العقل في نظره إلى التميز بين الحق والباطل، وسموه بالمنطق، ومحصل ذلك أن النظر الذي يفيد تميز الحق من الباطل إنما هو للذهن في المعاني المفتزعة من الموجودات الشخصية، فيجرد منها أولاً صوراً منطبقة على جميع الأشخاص كما ينطبق الطابق على جميع النقوش التي ترسمها في طين أو شمع. وهذه المجردة من المحسوسات تسمى المعقولات الأوائل، ثم تجرد من تلك المعاني الكلية إذا كانت مشتركة مع معان أخرى وقد تميزت عنها في الذهن. فتجرد منها معان أخرى وهي التي اشتركت بها. ثم تجرد ثانياً إن شاركها غيرها، وثالثاً إلى أن ينتهي التجريد إلى المعاني البسيطة الكلية المنطبقة على جميع المعاني والأشخاص<sup>(594)</sup>، ولا يكون منها

(592) المصنوع 32، 33، 34: هي فصول رد وبيان بطلان ما تم عرضه من الفلسفة وصناعة النجوم والكيمياء ومدا

التفصيل من ابن خلدون علمي وحقيق حيث العرض مستقل والرد مستقل.

(593) عرضنا معظم الأفكار الواردة في هذا الفصل، وذلك لأهمية المادة العلمية والتحليل الذي عرضه ابن خلدون، ولتوضيح أن ابن خلدون رغم تعلمه الفلسفة والمنطق في مقتبل العمر لكنه لم يبتني منطلقاتها، وهذا ما يؤكد في هذا المصنوع، لذا فإن خلدون لا يعتبر من الفلاسفة رغم أنه استفاد من المنطق بأمور كثيرة أهمها أفكار المقدمة وناقشة تفاصيلها

(594) من أمثلة التجريد من مستوى إلى آخر التسلسل بتفاصيل تجريد الإنسان -زيد- ذكر -إنسان- حيوان ناطق -مخلوقات- حيث كلما انتقلنا من مرحلة لأخرى زاد التجريد ودخلت ثبات أخرى معه يشترك في نفس الصفة.





تجريد بعد هذا، وهي الأجناس العالية.

وهذه المجردات كلها من غير المحسوسات هي من حيث تأليف بعضها مع بعض لتحصيل العلوم منها تسمى المعقولات الثواني. فإذا نظر الفكر في هذه المعقولات المجردة وطلب تصور الوجود كما هو، فلا بد للذهن من إضافة بعضها إلى بعض ونقى بعضها عن بعض بالبرهان العقلي اليقيني ليحصل تصور الوجود تصوراً صحيحاً مطابقاً إذا ذلك بقانون صحيح كما مر. وصنف التصديق الذي هو تلك الإضافة والحكم متقدم عندهم على صنف التصور في النهاية، والتصور متقدم عليه في البداية والتعليم، لأن التصور التام عندهم هو غاية الطلب الإدراكي، وإنما التصديق وسيلة له، وما تسمعه في كتب المنطقيين من تقدم التصور وتوقف التصديق عليه فبمعنى الشعور لا بمعنى العلم التام، وهذا هو مذهب كبيرهم أرسطو، ثم يزعمون أن السعادة في إدراك الموجودات كلها ما في الحس وما وراء الحس بهذا النظر وتلك البراهين<sup>(595)</sup>.

وحاصل مداركهم في الوجود على الجملة وما آلت إليه وهو الذي فرعوا عليه قضايا أنظارهم أنهم عثروا أولاً على الجسم السفلي بحكم الشهود والحس، ثم ترقى إدراكهم قليلاً فشعروا بوجود النفس من قبل الحركة والحس بالحيوانات، ثم أحسوا من قوى النفس بسلطان العقل.

ويزعمون أن السعادة في إدراك الوجود على هذا النحو من القضاء مع تهذيب النفس، وتخليقها بالفضائل، وأن ذلك ممكن للإنسان ولولم يرد شرع لتمييزه بين الفضيلة والرذيلة من الأفعال بمقتضى عقله ونظره، وميله إلى المحمود منها، واجتنابه للمذموم بفطرته<sup>(596)</sup>، وأن ذلك إذا حصل للنفس حصلت لها

(595) هذه هي السعادة العقلية. وهي أرقى درجات السعادة والفضيلة عند أفلاطون، وتابعة في ذلك فلاسمة الإسلام (د. وهبي ص 1081).

(596) يحدد ابن خلدون المصدرين الرئيسيين للأخلاق والفضائل وهما ما جاءنا من مصدر شرعي، وترتبط فيه علوم الإسلام والمصدر الآخر هو الاستحسان العقلي وهو مصدر الفلاسفة في تحديد المقبول من المرفوض في الحياة وممه السلوك.





البهجة واللذة، وأن الجهل بذلك هو الشقاء السرمدى. وهذا عندهم هو معنى النعيم والعذاب في الآخرة إلى خبط لهم في تفاصيل ذلك معروف من كلماتهم. وإمام هذه المذاهب الذي حصل مسائلها ودون علمها وسطر حجاجها فيما بلغنا في هذه الأحقاب هو أرسطو المقدوني<sup>(597)</sup> من أهل مقدونية من بلاد الروم من تلاميذ أفلاطون. وهو معلم الإسكندر، ويسمونه: المعلم الأول على الإطلاق، يعنون معلم صناعة المنطق، إذ لم تكن قبله مهذبة، وهو أول من رتب قانونها واستوفى مسائلها وأحسن بسطها. ولقد أحسن في ذلك القانون ما شاء لو تكفل له بقصدهم في الإلهيات. ثم كان من بعده في الإسلام من أخذ بتلك المذاهب واتبع فيها رأيه حذو النعل بالنعل إلا في القليل. وذلك أن كتب أولئك المتقدمين لما ترجمها الخلفاء من بني العباس من اللسان اليوناني إلى اللسان العربي تصفحها كثير من أهل الملة. وأخذ من مذاهبهم من أضله الله من منتحلي العلوم، وجادلوا عنها، واختلفوا في مسائل من تماريعها، وكان من أشهرهم أبو نصر الفارابي في المائة الرابعة لعهد سيف الدولة<sup>(598)</sup>، وأبو علي بن سينا في المائة الخامسة لعهد نظام الملك من بني بويه بأصبهان وغيرهما. واعلم أن هذا الرأي الذي ذهبوا إليه باطل بجميع وجوهه.

فأما إسنادهم الموجودات كلها إلى العقل الأول واكتفاؤهم به في الترقى إلى الواجب فهو قصور عما وراء ذلك من رتب خلق الله. فالوجود أوسع نطاقاً من ذلك «ويخلق ما لا تعلمون». وكأنهم في اقتصارهم على إثبات العقل فقط والغفلة عما وراءه بمثابة الطبيعيين المتقصرين على إثبات الأجسام خاصة المعرضين عن النقل والعقل، والمعتقدين أنه ليس وراء الجسم في حكمة الله

(597) ولد أرسطو عام 384 قبل الميلاد ومات عام 322 ق.م في استاجير من أعمال مقدونيا (د. وافي ص 1081)

ويعتبر من أكثر الشخصيات الفكرية يرجع إلى كتاباته في الفلسفة والعلوم الاجتماعية والإنسانية حتى اليوم (598) الأمير المشهور سيف الدولة الحمداني. أسر حكام دولة بني حمدان في حلب والذي كان مهتماً بالأدب والشعر والفلسفة. وقد عاصره المتنبئ وقال فيه قصائد رائعة خللت ذكره بين الملوك.





شيء.. وأما البراهمين التي يزعمونها على مدعياتهم في الموجودات ويعرضونها على معيار المنطق وقانونه فهي قاصرة وغير وافية بالغرض. أما ما كان منها في الموجودات الجسمانية ويسمونه العلم الطبيعي فوجه قصوره أن المطابقة بين تلك النتائج الذهنية التي تستخرج بالحدود والأقيسة كما هي زعمهم وبين ما في الخارج غير يقيني، لأن تلك أحكام ذهنية كلية عامة، والموجودات الخارجية متشخصة بموادها. ولعل في المواد ما يمنع من مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي، اللهم إلا ما يشهد له الحس من ذلك، فدليله شهوده لا تلك البراهمين، فأين اليقين الذي يجدونه فيها، وربما يكون تصرف الذهن أيضا من المعقولات الأولى المطابقة للشخصيات بالصور الخيالية لا في المعقولات الثواني التي تجريدها في الرتبة الثانية، فيكون الحكم حينئذ يقينيا بمثابة المحسوسات، إذ المعقولات الأولى أقرب إلى مطابقة الخارج لكمال الانطباق فيها، فتسلم لهم حينئذ دعاويهم في ذلك، إلا أنه ينبغي لنا الإعراض عن النظر فيها، إذ هو من ترك المسلم لا يعنيه<sup>(599)</sup>، فإن مسائل الطبيعيات لا تهمنا في ديننا ولا معاشنا فوجب علينا تركها.

وأما ما كان منها في الموجودات التي وراء الحس وهي الروحانيات ويسمونه العلم الإلهي وعلم ما بعد الطبيعية، فإن ذواتها مجهولة رأسا، ولا يمكن التوصل إليها ولا البرهان عليها، لأن تجريد المعقولات من الموجودات الخارجية الشخصية إنما هو ممكن فيما هو مدرك لنا، ونحن لا ندرك الذوات الروحانية حتى نجرد منها ماهيات أخرى، بحجاب الحس بيننا وبينها، فلا يتأتى لنا برهان عليها، ولا مدرك لنا في إثبات وجودها على الجملة إلا ما نجده بين جنيننا من أمر النفس الإنسانية وأحوال مداركها، وخصوصا في الرؤيا التي هي وجدانية لكل أحد، وما وراء ذلك من حقيقتها وصفاتها فأمر غامض لا سبيل إلى الوقوف عليه.

(599) إشارة إلى الأثر المشهور من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه (د. وافي ص 1083).





وقد صرح بذلك محققوهم حيث ذهبوا إلى أن ما لا مادة له لا يمكن البرهان عليه، لأن مقدمات البرهان من شرطها أن تكون ذاتية، وقال كبيرهم أفلاطون إن الإلهيات لا يوصل فيها إلى يقين، وإنما يقال فيها بالأحق والأولى يعني الظن، وإذا كنا إنما نحصل بعد التعب والنصب على الظن فقط، فيكفينا الظن الذي كان أولاً<sup>(600)</sup>. فأى فائدة لهذه العلوم والاشتغال بها؟ ونحن إنما عنايتنا بتحصيل اليقين فيما وراء الحس من الموجودات، وهذه هي غاية الأفكار الإنسانية عندهم.

وأما قولهم إن السعادة في إدراك الموجودات على ما هي عليه بتلك البراهين فقول مزيف مردود. وتفسيره أن الإنسان مركب من جزأين أحدهما جسماني والآخر روحاني ممتزج به، ولكل واحد من الجزأين مدارك مختصة به، والمدرك فيهما واحد، وهو الجزء الروحاني يدرك تارة مدارك روحانية وتارة مدارك جسمانية، إلا أن المدارك الروحانية يدركها بذاته بغير واسطة، والمدارك الجسمانية بواسطة آلات الجسم من الدماغ والحواس، وكل مدرك فله ابتهاج بما يدركه، واعتبره بحال الصبي في أول مداركه الجسمانية التي هي بواسطة كيف يبتهاج بها يبصره من الضوء وبما يسمعه من الأصوات، فلا شك أن الابتهاج بالإدراك الذي للنفس من ذاتها بغير واسطة يكون أشد وألذ. فالنفس الروحانية إذا شعرت بإدراكها الذي لها من ذاتها بغير واسطة حصل لها ابتهاج ولذة لا يعبر عنها، وهذا الإدراك لما يحصل بنظر ولا علم، وإنما يحصل بكشف حجاب الحس ونسيان المدارك الجسمانية بالجملة.

فأما قولهم إن البراهين والأدلة العقلية محصلة لهذا النوع من الإدراك والابتهاج عنه فباطل كما رأيته، إذ البراهين والأدلة من جملة المدارك

(600) يرى ابن خلدون أكبر دليل على نقد الفلسفة أننا عند تطبيقها نحصل منها على الظن. وأما ممكن أن نحصل على الظن من أول انشيه وهذا دليل قوى على أن مبادئها محدودة مع صرورها على الشك بالعقائد وإضاعة العمر بما





الجسمانية لأنها بالقوى الدماغية من الخيال والفكر والذكر، ونحن نقول إن أول شيء نعني به في تحصيل هذا الإدراك إماتة هذه القوى الدماغية كلها لأنها منازعة له قاذحة فيه.

وأما قولهم إن البهجة الناشئة عن هذا الإدراك هي عين السعادة الموعود بها<sup>(601)</sup> فباطل أيضاً لأننا تبين لنا بما قررروه أن وراء الحس مدركاً آخر للنفس من غير واسطة، وأنها تبتهج بإدراكها ذلك ابتهاجاً شديداً، وذلك لا يعين لنا أنه عين السعادة الأخروية. ولا بد، بل هي من جملة الملاذ التي لتلك السعادة.

وأما قولهم إن السعادة في إدراك هذه الموجودات على ما هي عليه، قول باطل مبني على ما كنا قدمناه في أصل التوحيد من الأوهام والأغلاظ في أن الوجود عند كل مدرك منحصر في مداركه، وبيننا فساد ذلك، وأن الوجود أوسع من أن يحاط به أو يستوفي إدراكه بجملته روحانياً أو جسمانياً.

والذي يحصل من جميع ما قررناه من مذاهبهم أن الجزء الروحاني إذا فارق القوى الجسمانية أدرك إدراكاً ذاتياً له مختصاً بصنف من المدارك، وهي الموجودات التي أحاط بها علمنا، وليس بعام الإدراك في الموجودات كلها إذ لم تنحصر وأنه يبتهج بذلك النحو من الإدراك ابتهاجاً شديداً كما يبتهج الصبي بمداركه الحسية في أول نشوئه، ومن لنا بعد ذلك بإدراك جميع الموجودات أو بحصول السعادة التي وعدنا بها الشارع إن لم نعمل لها؟

وأما قولهم إن الإنسان مستقل بتهديب نفسه وإصلاحها بملازمة المحمود من الخلق ومجانبة المذموم فأمر مبني على أن ابتهاج النفس بإدراكها الذي لها من

(601) مفهوم السعادة وتحليل أبعادها يتم عبر الرمان والمكان والفلسفة التي وراءها، وتو تنعنا الحضارات وأقوال الفلاسفة وتحليلاتهم لتأكد لنا ذلك، لذا هي عند الفلاسفة اتجاه ولدى الإسلاميين باتجاه آخر، ولدى الصكر الرأسمالي اتجاه آخر، ولدى الاشتراكيين اتجاه آخر، ولدى الثقافة الصينية باتجاه، وعبرها من الحضارات والأمم، ومعظم هذه الحضارات يتميز فيها مفهوم السعادة من زمن لآخر، إنه فلسفة الحلم المستحيل في الدنيا الذي يسمى إليه الإنسان عبر مختلف المصور





ذاتها هو عين السعادة الموعود بها لأن الرذائل عائقة للنفس عن تمام إدراكها ذلك بما يحصل لها من الملكات الجسمانية وألوانها. وقد بينا أن أثر السعادة والشقاوة من وراء الإدراكات الجسمانية والروحانية. فهذا التهذيب الذي توصلوا إلى معرفته إنما نفعه في البهجة الناشئة عن الإدراك الروحاني فقط الذي هو على مقاييس وقوانين. وأما ما وراء ذلك من السعادة التي وعدنا بها الشارع على امتثال ما أمر به من الأعمال والأخلاق فأمر لا يحيط به مدارك المدركين. فهذا العلم كما رأيت غير واف بمقاصدهم التي حوموا عليها مع ما فيه من مخالفة الشرائع وظواهرها، وليس له فيما علمنا إلا ثمرة واحدة وهي شحذ الذهن في ترتيب الأدلة والحجاج لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين. وذلك أن نظم المقاييس وتركيبها على وجه الإحكام والإتقان هو كما شرطوه في صناعتهم المنطقية وهم كثيرا ما يستعملونها في علومهم الحكيمة من الطبيعيات والتعاليم. وما الوجود عند كل مدرك منحصراً في مداركه. وبيننا فسد ذلك وأن الوجود أوسع من أن يحاط به أو يستوفى إدراكه بجملته روحانياً أو جسمانياً. وقولهم بذلك في علومهم الطبيعية وما بعدها فيستولي الناظر فيها بكثرة استعمال البراهين بشروطها على ملكة الإتقان والصواب في الحجاج والاستدلالات لأنها وإن كانت غير وافية بمقصودهم فهي أصح ما علمناه من قوانين الأنظار. هذه هي ثمرة هذه الصناعة مع الإطلاع على مذاهب أهل العلم وآرائهم ومضارها ما علمت. فليكن الناظر فيها متحرراً بجهده من معاطبها<sup>(602)</sup>، وليكن نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيات والإطلاع على التفسير والفقه. ولا يُكَبَّن أحد عليها وهو خلو من علوم الملة، فقل أن يسلم لذلك من معاطبها. والله الموفق للصواب وللحق والهادي إليه.

(602) أثبتنا هذا الفصل كاملاً مع حذف بعض الاستطرادات نظراً لأهميته في تحديد الفلسفة ومثالبها ورأي ابن خلدون فيها. رغم أنه تعلمها في مقتبل عمره، وكتب فيها رسالة اسمها "المحصل" انظر مؤلفات ابن خلدون في ملحق الكتاب. لكنه تحاورها إلى دراسة الواقع وتحليل أبعاده.







### 33 في إبطال صناعة النجوم وضعف مداركها وفساد غايتها

هذه الصناعة يزعم أصحابها أنهم يعرفون بها الكائنات في عالم العناصر قبل حدوثها من قبل معرفة قوى الكواكب وتأثيرها في المولدات العنصرية مفردة ومجتمعة، فتكون لذلك أوضاع الأفلاك والكواكب<sup>(603)</sup> دالة على ما سيحدث من نوع نوع من أنواع الكائنات الكلية والشخصية.

ثم إن القوى النجومية ليست هي الفاعل بجملتها بل هناك قوى أخرى فاعلة معها في الجزء المادي مثل قوة التوليد للأب والنوع التي في النطفة وقوى الخاصة التي تميز بها صنف من النوع وغير ذلك. فالقوى النجومية إذا حصل كمالها وحصل العلم فيها إنما هي فاعل واحد من جملة الأسباب الفاعلة للكائن. ثم إنه يشترط مع العلم بقوى النجوم وتأثيراتها مزيد حدس وتخمين وحينئذ يحصل عنده الظن بوقوع الكائن. والحدس والتخمين قوى للناظر في فكره وليس من علل الكائن ولا من أصول الصناعة فإذا فقد هذا الحدس والتخمين رجعت أدراجها عن الظن إلى الشك. هذا إذا حصل العلم بالقوى النجومية على سداه ولم تعترضه آفة وهذا معوز لما فيه من معرفة حسابات الكواكب في سيرها لتتعرف به أوضاعها ولما أن اختصاص كل كوكب بقوة لا دليل عليه. ثم إن تأثير الكواكب فيما تحتها باطل إذ قد تبين في باب التوحيد أن لا فاعل إلا الله بطريق استدلال كما رأيته.

والتنبؤات أيضا منكرة لشأن النجوم وتأثيراتها. واستقراء الشرعيات شاهد بذلك في مثل قوله: «إن الشمس والقمر لا يخسفان لموت أحد ولا لحياته» وفي

(603) تطرق ابن خلدون إلى رأي بطليموس، في أثر الأفلاك ورد عليه وهنا أنشأ أهم أوجه الرد.





قوله: «أصبح من عبادي مؤمن بي وكافر بي. فأما من قال مطرنا بفضل الله ورحمته فذلك مؤمن بي كافر بالكواكب، وأما من قال مطرنا بنوء كذا فذلك كافر بي مؤمن بالكواكب». الحديث الصحيح.

فقد بأن لك بطلان هذه الصناعة من طريق الشرع وضعف مداركها مع ذلك من طريق العقل مع ما لها من المضار في العمران الإنساني بما تبث في عقائد العوام من الفساد إذا اتفق الصدق من أحكامها في بعض الأحيان اتفاقاً لا يرجع إلى تعليل ولا تحقيق، فيلهج بذلك من لا معرفة له ويظن اطراد الصدق في سائر أحكامها وليس كذلك، فيقع في رد الأشياء إلى غير خالقها. فينبغي أن تحظر هذه الصناعة على جميع أهل العمران لما ينشأ عنها من المضار في الدين والدول، ولا يقدح في ذلك كون وجودها طبيعياً للبشر بمقتضى مداركهم وعلومهم؛ فالخير والشر طبيعتان موجودتان في العالم لا يمكن نزعهما، وإنما يتعلق التكليف بأسباب حصولهما، فيتمين السمي في اكتساب الخير بأسبابه ودفع أسباب الشر والمضار.





## في إنكار ثمرة الكيمياء واستحالة وجودها وما ينشأ من المفاسد من انتحاليها

علم أن كثيراً من العاجزين عن معاشهم تحملهم المطامع على انتحال هذه الصنائع، ويرون أنها أحد مذاهب المعاش ووجوهه وأن اقتناء المال منها أيسر وأسهل على مبتغيه، فيرتكبون فيها من المتاعب والمشاق ومعاناة الصعاب وعسف الحكام وخسارة الأموال في النفقات زيادة على النيل من غرضه<sup>(604)</sup> والعطب آخر إذا ظهر على خيبة، وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا وإنما أطمعهم في ذلك رؤية أن المعادن تستحيل وينقلب بعضها إلى بعض للمادة المشتركة، فيحاولون بالعلاج صيرورة الفضة ذهباً والنحاس والقصدير فضة<sup>(605)</sup>، ويحسبون أنها من مكنات عالم الطبيعة<sup>(606)</sup>.

ومعظم هذا الصنف المنتبذين بأطراف البقاع ومساكن الأغمار يأوون إلى مساجد البادية ويموهون على الأغنياء منهم بأن، بأيديهم صناعة الذهب والفضة، والنفوس مولمة بحبهما والاستهلاك في طلبها، فيحصلون من ذلك على معاش، ثم يبقى ذلك عندهم تحت الخوف والرقبة إلى أن يظهر المعجز وتقع الفضيحة فيفرون إلى موضع آخر، ويستجدون حالا أخرى في استهواء أهل الدنيا بأطماعهم فيما لديهم ولا يزالون كذلك في ابتغاء معاشهم. وهذا الصنف لا كلام معهم لأنهم بلغوا الغاية في الجهل والرداءة والاحتراف بالسرقة، ولا حاسم لعلتهم إلا اشتداد الحكام عليهم، وتناولهم من حيث كانوا،

(604) يبدو أن الصواب التيل من عرضه، وأعجمت من خطأ التناخ

(605) هناك من يستخدم السحر لابتغاء من أمامه أن المعادن تتحول من حال إلى حال. وهذا من النحل أي المش والحداد ويسمى سحر التحيل.

(606) عرض ابن خلدون تفاصيل مذاهب أهل انقلاب المواد من أهل الكيمياء وآراء العلماء في ذلك كابن سينا والفارابي ورد عليهم. ثم حثها لأنها بعيدة عن الواقع وأثبت العلم خطأها، ولتأمل رؤية ابن خلدون الواقعية للحياة حملته ينظر إلى بطلان الكيمياء التي كانت في ذلك العصر ذات قيمة لأهلها.





وقطع أيديهم متى ظهروا على شأنهم، لأن فيه إفساد للسكة التي تعم بها البلوى (607) وهي متمول الناس كافة. والسلطان مكلف بإصلاحها والاحتياط عليها والاشتداد على مفسديها.

وأما من انتحل هذه الصناعة ولم يرض بحال الدلسة بل استكف عنها ونزه نفسه عن إفساد سكة المسلمين ونقودهم، وإنما يطلب إحالة الفضة للذهب، والرصاص والنحاس والقصدير إلى الفضة بذلك النحو من العلاج، وبالاكسير الحاصل عنده، فلنا مع هؤلاء متكلم ويحث في مداركهم لذلك؛ مع أنا لا نعلم أن أحد من أهل العلم تم له هذا الغرض أو حصل منه على بقية؛ وإنما تذهب أعمارهم في التدبير والفهر والتصعيد (608) والتكليس واعتيام (609) الاخطار بجمع العقاقير والبحث عنها، ويتناقلون في ذلك حكايات وقت لغيرهم ممن تم له الغرض منها أو وقف على الوصول يقنعون باستماعها والمفاوضة فيها، ولا يستريبون في تصديقها شأن الكلفين المغرمين بوساوس الاخبار فيما يكلفون به فإذا سئلوا عن تحقيق ذلك بالمعاينة انكروا، وقالوا إنما سمعنا ولم نر. هكذا شأنهم في كل عصر وجيل.

وهذه من باب الصنائع الطبيعية، ولا تتم بأمر صناعي، وليس كلامهم فيها من منحنى الطبيعيات، إنما هو من منحنى كلامهم في الأمور السحرية وسائر الخوارق، وما كان من ذلك للحلاج وغيره.

وأكثر ما يحمل على التماس هذه الصناعة وانتحالها هو كما قلناه العجز عن الطرق الطبيعية للمعاش، وابتغاؤه من غير وجوهه الطبيعية كالفلاحة والتجارة

(607) أي يستختمها الناس مرغمين، فهي كنوع من البلوى التي لا يمكن الاستغناء عنها.

(608) الفهر بالكسر الحجر يملأ الكف وينق به الجوز ونحوه. التصعيد الإذابة، وشراب مصعد عولج بالنار (من

القاموس)

(609) هكذا في جميع النسخ، والكلمة مجردة من الدلالة ولعلها محرفة عن (اقتحام).





والصناعة، فيستصعب العاجز ابتغاءه من هذه، ويروم الحصول على الكثير من المال دفعة بوجوه غير طبيعية من الكيمياء وغيرها<sup>(610)</sup>. وأكثر من يعني بذلك الفقراء من أهل العمران حتى في الحكماء المتكلمين في إنكارها واستحالتها، فإن ابن سينا القائل باستحالتها كان من عليّة الوزراء فكان من أهل الفنى والثروة، والفارابي القائل بإمكانها كان من أهل الفقر الذين يموّزهم أدنى بُلغة من المعاش وأسبابه. وهذه تهمة ظاهرة في أنظار النفوس المولعة بطرقها وانتحالها. والله (الرِّزَاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ) لا رب سواه.

(610) ثبت بطلان هذه المرامح وجهل من حاول الاستفادة منها. وإن كان في كل عصر هناك أناس يرمون إلى الحصول على الثروة بشكل سريع، وإن تعدلت الطرق، ولو تأملنا عصرنا الآن نجد أمثال هؤلاء بأشكال عدة تبدأ من اللاعيب في النابض لبعض من يقتصر من البنك للمصارفة في الأسهم ولا تمتهي بالمستثمرين في الشركات الوهمية التي تعد بأرباح كبيرة تتدحر لحظة فلف الثمر





### 35 في المقاصد التي ينبغي اعتمادها بالتأليف وإلغاء ما سواها

اعلم أن العلوم البشرية خزانها النفس الإنسانية بما جمل الله فيها من الإدراك الذي يفيدها ذلك الفكر المحصل لها ذلك بتصور الحقائق أولاً، ثم بإثبات العوارض الذاتية لها أو نفيها عنها ثانياً، إما بغير وسط أو بوسط، حتى يستنتج الفكر بذلك مطالبه التي يعني بإثباتها أو نفيها. فإذا استقرت من ذلك صورة علمية في الضمير فلا بد من بيانها لآخر، إما على وجه التعليم، أو على وجه المفاوضة لصقل الأفكار في تصحيحها<sup>(611)</sup>.

فصار البيان فيها على ما في الضمير بواسطة الكلام المنطقي، فلهذا كانت في الرتبة الثانية. وأحد قسمي هذا البيان يدل على ما في الضمائر من العلوم والمعارف فهو أشرفها. وأهل الفنون معتمون بإيداع ما يحصل في ضمائرهم من ذلك في بطون الأوراق بهذه الكتابة، لتعلم الفائدة في حصوله للفائز والمتأخر.

وهؤلاء هم المؤلفون والتوالم بين المواليم البشرية والأمم الإنسانية كثيرة ومتنقلة في الأجيال والأعصار، وتختلف باختلاف الشرائع والملل والأخبار عن الأمم والدول، وأما العلوم الفلسفية فلا اختلاف فيها لأنها تأتي على نهج واحد فيما تقتضيه الطبيعة الفكرية في تصور الموجودات على ما هي عليه جسمانيها وروحانيها وفلكيها وعنصريها ومجردها وماديها. فإن هذه العلوم لا تختلف وإنما يقع الاختلاف في العلوم الشرعية لاختلاف الملل، أو التاريخية لاختلاف خارج الخير.

ثم الكتابة مختلفة بإصطلاحات البشر في رسومها وأشكالها. ويسمى ذلك

(611) يدخل في المفاوضة الحوار والجدل، وإثبات قدرة الفرد ومهاراته.





قلمًا وخطاً فمنها الخط الحميري ويسمى المسند. وهو كتابة حمير وأهل اليمن الأقدمين، وهو يخالف كتابة العرب المتأخرين من مضر، كما يخالف لغتهم<sup>(612)</sup>، وإن كان الكل عربيًا، إلا أن ملكة هؤلاء في اللسان والعبارة غير ملكة أولئك. ومنها الخط السرياني وهو كتابة النبط والكلدانيين، وربما يزعم بعض أهل الجهل أنه الخط الطبيعي لقدمه فإنهم كانوا أقدم الأمم. وهذا وهم ومذهب عامي، لأن الأفعال الاختيارية كلها ليس شيء منها بالطبع، وإنما هو يستمر بالقدم والمران حتى يصير ملكة راسخة فيظننها المشاهد طبيعية، كما هو رأي كثير من البلدان في اللغة العربية، فيقولون: العرب كانت تُعرب بالطبع وتُتلق بالطبع وهذا وهم ومنها الخط العبراني، الذي هو كتابة بني عابر بن شامخ من بني إسرائيل وغيرهم - ومنها الخط اللطيني خط اللطينيين من الروم، ولهم أيضًا لسان مختص بهم - ولكل أمة من الأمم اصطلاح في الكتاب يعزى إليها ويختص بها، مثل الترك والفرنج والهنود وغيرهم، وإنما وقعت العناية بالأقلام الثلاثة الأولى. أما السرياني فلقدمه كما ذكرنا، وأما العربي والعبري فلتنزل القرآن والتوراة بهما بلسانهما، وكان هذان الخطان بيانًا لمتلوهما فوقعت العناية بمنظومها أولاً، وانبسطت قوانين الاطراد (العبارة) في تلك اللغة على أسلوبيها لتقهم الشرائع التكليفية من ذلك الكلام الرباني، وأما اللطيني فكان الروم وهم أهل ذلك اللسان لما أخذوا بدين النصرانية وهو كله من التوراة، حيث ترجموا التوراة وكتب الأنبياء الإسرائيليين إلى لغتهم، ليقتنصوا منها الأحكام على أسهل الطرق وصارت عنايتهم بلغتهم وكتابتهم أكثر من سواها - وأما الخطوط الأخرى فلم تقع بها عناية، وإنما هي لكل أمة بحسب اصطلاحها.

(612) عرضنا سابقاً في الهامش تطور الخط العربي كما حمله علماء دواقي واليوم الخط العربي تطور في أنواع ومدارس وإن كانت جميعها تهتم بالشكل مع بقاء تفاصيل الحروف والحركات مستقرة.





ثم إن الناس حصروا مقاصد التأليف التي ينبغي اعتمادها وإلغاء ما سواها، فعدوها سبعة:

أولها: استنباط العلم بموضوعه وتقويم أبوابه وفصوله وتتبع مسائله أو استنباط مسائل ومباحث تعرض للعالم المحقق يحصر على إيصالها لغيره لنعم المنفعة به، فيودع ذلك بالكتاب في الصحف لعل المتأخر يظهر على تلك الفائدة<sup>(613)</sup>. ثانيها: أن يقف على كلام الأولين وتوالي فهمهم، فيجدها مستغلة على الأفهام، ويفتح الله له في فهمها. فيحصر على إبانة ذلك لغيره ممن عساه يستغلق عليه، لتصل الفائدة لمستحقها<sup>(614)</sup>.

ثالثها: أن يكثر المتأخر على غلط أو خطأ في كلام المتقدمين ممن اشتهر فضله وبعد في الإفادة صيته ويستوثق من ذلك بالبرهان الواضح الذي لا مدخل للشك فيه، ويحصر على إيصال ذلك لمن بعده، إذ قد تعذر محوه ونزعه بانتشار التأليف في الآفاق والأعصار وشهرة المؤلف ووثوق الناس بمعارفه، فيودع ذلك الكتاب ليوقف الناظر على بيان ذلك<sup>(615)</sup>.

رابعها: أن يكون الفن الواحد قد نقصت منه مسائل أو فصول بحسب انقسام موضوعه، فيقصد المطلاع على ذلك أن يتمم ما نقص من تلك المسائل، ليكمل الفن بكمال مسائله وفصوله، ولا يبقى للنقص فيه مجال.

خامسها: أن تكون مسائل العلم قد وقعت غير مرتبة في أبوابها ولا منتظمة، فيقصد المطلاع على ذلك أن يرتبها ويهذبها ويجعل كل مسألة في بابها.

(613) مثل وضع التحليل ابن أحمد المراهيدي لعلم العروس. وابن خلدون لعلم العمران، وهو أشرف الأبواب لأنه ابتكار علم واحتراجه

(614) مثل شرح ألمية ابن مالك المديد من الشراح وأشهرهم ابن عقيل أو شرح ابن حجر لصحيح البخاري أو تيسير القرآن المحتملة

(615) مثل استدرجات الدار قطبي في علم الحديث والترمذي على من سبقهم







سادسها: أن تكون مسائل العلم مفرقة في أبوابها من علوم أخرى، فيتنبه بعض الفضلاء إلى موضوع ذلك الفن وجمع مسأله، فيفعل ذلك، ويظهر به فن ينظمه في جملة العلوم التي ينتحلها البشر بأفكارهم<sup>(616)</sup>.

سابعها: أن يكون الشيء من التواليف التي هي أمهات للفنون مطولا مسهبا، فيقصد بالتأليف تلخيص ذلك بالاختصار والإيجاز وحذف المتكرر إن وقع، مع العذر من حذف الضروري نثلا يخل بمقصد المؤلف الأول<sup>(617)</sup>.

فهذه جماع المقاصد التي ينبغي اعتمادها بالتأليف ومراعاتها، وما سوى ذلك ففعل غير محتاج إليه وخطأ عن الجادة التي يتعين سلوكها في نظر العقلاء مثل انتحال ما تقدم لغيره من التواليف بأن ينسبه إلى نفسه ببعض تلبيس من تبديل الألفاظ وتقديم المتأخر وعكسه<sup>(618)</sup>، أو يحذف ما يحتاج إليه في الفن، أو يأتي بما لا يحتاج إليه، أو يبدل الصواب بالخطأ، أو يأتي بما لا فائدة فيه. فهذا شأن الجهل والقحة. ولذا قال أرسطو لما عدد هذه المقاصد وانتهى إلى آخرها فقال: وما سوى ذلك ففضل أو شره<sup>(619)</sup>، يعني بذلك الجهل والقحة. نمود بالله من العمل فيما لا ينبغي للعاقل سلوكه. والله يهدي للتي هي أقوم.

(616) مثل ما كتبه عبد القادر الجرجاني في كتابيه «دلائل الإعجاز» و«أسرار البلاغة».

(617) تكثر في كتب المقه الاختصارات والشروح، حيث يُعد لكل مستوى من الطلبة لهم كتاب معين.

(618) السرقات الأدبية عادة قديمة متجددة وتدل على إفلاس صاحبها. وكتبت كتب عديدة في السرقات الأدبية. كما أن مفهوم السرقة امتد لكافة لعلوم والصنوع مثل السيمب والمسرح والقصص، وبراءات الاختراع، ومن معالم رقي أي مجتمع محاربه السرقة بكافة أوجهها اجتماعياً وقانونياً

(619) الشره نوع من التطر. والقحة قلته. لأدت مع فحاحه





### 36 في أن كثرة التأليف في العلوم عائقة عن التحصيل

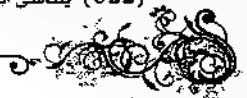
اعلم أنه مما أضر بالناس في تحصيل العلم والوقوف على غاياته كثرة التأليف واختلاف الاصطلاحات في التعليم ، وتعدد طرقها ، ثم مطالبة المتعلم والتلميذ باستحضار ذلك ، وحينئذ يسلم له منصب التحصيل . فيحتاج المتعلم إلى حفظها كلها أو أكثرها ومراعاة طرقها<sup>(620)</sup> ، ولا يفي عمره بما كتب في صناعة واحدة إذا تجرد لها ، فيقع القصور ، ولا بد ، دون رتبة التحصيل .

ولو اقتصر المعلمون بالمتعلمين على المسائل المذهبية فقط لكان الأمر دون ذلك بكثير ، وكان التعليم سهلاً ، ومأخذه قريباً ، ولكنه داء لا يرتفع لاستقرار الموائد عليه<sup>(621)</sup> ، فصارت كالطبيعة التي لا يمكن نقلها ولا تحويلها ، وكيف يطالب به المتعلم وينقضي عمره دونه ولا يطمع أحد في الغاية منه إلا في القليل النادر . ودل ذلك على أن الفضل ليس منحصراً في المتقدمين سيما مع ما قدمناه من كثرة الشواغب بتعدد المذاهب والطرق والتأليف ، ولكن فضل الله يؤتيه من يشاء ، وهذا نادر من نواذر الوجود ، وإلا فالظاهر أن المتعلم ولو قطع عمره في هذا كله فلا يفي له بتحصيل علم العربية مثلاً الذي هو آلة من الآلات ووسيلة<sup>(622)</sup> ، فكيف يكون في المقصود الذي هو الثمرة ( وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ ) .

(620) الجمع المعيد وعدم التكرار مع ترسيخ المعلومات لازال يواجه نظم التعليم في معظم الأمم وكتابة ذلك تحتاج إلى نظم عريقة وقوية .

(621) تكرار العادات واستقرارها تجعل التخلي عنها أمراً مستحيلاً . ودائماً ما يرى أن هناك من يحول العادات إلى عقائد ويدافع عنها دفاعاً مستميتاً كل في محاله ، خاصة إذا ارتبطت بالمصالح . والحقيقة أن السلوكيات تتحول إلى عادات وتكون هي أول حدوثها ذات كفاءة وقاعلية كبيرة ثم يتحول الأمر إلى رسعيات أو شعور أو طقوس ، كما أن الزمن يعتبر وما يكون فعالاً يوماً ربما لا يستمر كذلك ، وهذا سر من أسرار تقادم الأفكار وصعومها ، وهذا ما يشير إليه ابن خلدون في محال التعليم هنا

(622) يتناسى ابن خلدون هنا القدرات المردية بين الأفراد وإمكانية تمكنهم من العلم .





### 37 في أن كثرة الاختصارات المؤلفة في العلوم مخلة بالتعليم

ذهب كثير من المتأخرين إلى اختصار الطرق والأنحاء في العلوم يولعون بها ويدونون منها برنامجاً مختصراً في كل علم يشتمل على حصر مسائله وأداتها باختصار في الألفاظ وحشو القليل منها بالمعاني الكثيرة من ذلك الفن، وصار ذلك مخلاً بالبلاغة وعسراً على الفهم. وذلك لأن فيه تخليطاً على المبتدئ بإلقاء الغايات من العلم عليه، وهو لم يستعد لقبولها بعد، وهو من سوء التعليم كما سيأتي، ثم فيه مع ذلك شغل كبير على المتعلم بتتبع ألفاظ الاختصار العويصة للفهم بتزاحم المعاني عليها وصعوبة استخراج المسائل من بينها. لأن ألفاظ المختصرات تجدها لأجل ذلك صعبة عويصة<sup>(623)</sup>، فينقطع في فهمها حظ صالح من الوقت، ثم بعد ذلك فالملكة الحاصلة من التعليم في تلك المختصرات إذا تم على سداده ولم تعقبه آفة فهي ملكة قاصرة عن الملكات التي تحصل من الموضوعات البسيطة المطولة بكثرة ما يقع في تلك من التكرار والإحالة المفيدتين لحصول الملكة التامة. وإذا اقتصر عن التكرار قصرت الملكة لقلته كشأن هذه الموضوعات المختصرة. فقصداً إلى تسهيل الحفظ على المتعلمين فأركبهم صعباً يقطعهم عن تحصيل الملكات النافعة وتمكنها. ومن يهدي الله فلا مضل ومن يضل فلا هادي له، والله سبحانه وتعلم أعلم.

(623) لارالت هذه الطريقة تطبيق في بعض المعاهد والمدارس خاصة في تعلم بعض العلوم الشرعية واللغة العربية سواء بحفظ المتن والأراجيز والتي تحتاج إلى جهود وشرح وأضعاف تعلم العلم من كتبه الأصلية، كما أن معظم معلومات تلك المختصرات لم يعد لها قيمة في عصرنا الحاضر قياساً بمجهوداته.





## 38 في وجه الصواب في تعليم العلوم وطريق إفاذته

اعلم أن تلقين العلوم للمتعلمين إنما يكون مفيداً إذا كان على التدرج شيئاً فشيئاً وقليلًا قليلًا. يلقي عليه أولاً مسائل من كل باب من الفن هي أصول ذلك الباب. ويقرب له في شرحها على سبيل الإجمال ويراعى في ذلك قوة عقله واستعداده لقبول ما يرد عليه<sup>(624)</sup>، حتى ينتهي إلى آخر الفن، وعند ذلك يحصل له ملكة في ذلك العلم<sup>(625)</sup>، إلا أنها جزئية وضعيفة، وغايتها أنها هيأته لفهم الفن وتحصيل مسأله. ثم يرجع به إلى الفن ثانية فيرفعه في تلقين عن تلك الرتبة إلى أعلى منها، ويستوفى الشرح والبيان، ويخرج عن الإجمال، ويذكر له ما هنالك من الخلاف ووجهه إلى أن ينتهي إلى آخر الفن فتجود ملكته، ثم يرجع به وقد شدا فلا يترك عويصاً ولا مبهماً ولا مفلحاً إلا وضحه وفتح له مقفله، فيخلص من الفن وقد استولى على ملكته. هذا وجه التعليم المفيد. وهو كما رأيت إنما يحصل في ثلاثة تكرارات. وقد يحصل للبعض في أقل من ذلك بحسب ما يخلق له ويتيسر عليه. وقد شاهدنا كثيراً من المعلمين لهذا العهد الذي أدركنا يجهلون طرق التعليم وإفاذته ويحضرون للمتعلم في أول تعليمه المسائل المقفلة من العلم ويطالبونه بإحضار ذهنه في حلها، ويحسبون ذلك مراعاةً على التعليم وصواباً فيه، ويكلفونه وعى ذلك وتحصيله، ويخلطون عليه بما يلقون له من غايات الفنون في مبادئها. وقبل أن يستمد لفهمها. فإن قبول العلم والاستعدادات لفهمه تنشأ تدريجاً، ويكون المتعلم أول الأمر

(624) المسهجة التي يذكرها ابن خلدون في التعليم نواة منهجية يمكن أن تنتج علماء متمكنين فهو يصع ركنار للتعليم الأول مراعاة قدرات المتعلم وظروفه والثانية التدرج في العلم أو الفن، وتعلمه عدة مستويات وربما تكون هذه الأفكار نواة نظرية تربوية متكاملة.

(625) ملكة العلم أي مهارة التمكن فيه. ومفهوم الملكة عند ابن خلدون يتكرر باعتباره تحول الأمر من الاعتياد إلى أن يصبح حرة من شخصية الفرد ويتمكن من الاحتراف فيه لذا يرى أنه يتم الحصول عليه على مراحل ومستويات





عاجزاً عن الفهم بالجملة إلا في الأقل وعلى سبيل التقريب والإجمال وبالأمثال الحسية. ثم لا يزال الاستعداد فيه يتدرج قليلاً قليلاً بمخالفة<sup>(626)</sup> مسائل ذلك الفن وتكرارها عليه والانتقال فيها من التقريب إلى الاستيعاب الذي فوقه، حتى تتم الملكة في الاستعداد ثم في التحصيل، ويحيط هو بمسائل الفن، وإذا أُلقيت عليه الغايات في البدايات وهو حينئذ عاجز عن الفهم والوعي وبميد عن الاستعداد له كل ذهنه عنها، وحسب ذلك من صعوبة العلم في نفسه فتكاسل عنه وانحرف عن قبوله وتمادي في هجرانه . وإنما أتى ذلك من سوء التعليم.

ولا ينبغي للمعلم أن يزيد متعلمه على فهم كتابه الذي أكب على التعليم منه بحسب طاقته، وعلى نسبة قبوله للتعليم مبتدئاً كان أو منتهياً، ولا يخلط مسائل الكتاب بغيرها حتى يعميه من أوله إلى آخره ويحصل أغراضه ويستولي منه على ملكة بها ينفذ في غيره. لأن المتعلم إذا حصل ملكة ما في علم من العلوم استعد بها لقبول ما بقي، وحصل له نشاط في طلب المزيد والنهوض إلى ما فوق، حتى يستولي على غايات العلم<sup>(627)</sup>. وإذا خلط عليه الأمر عجز عن الفهم، وأدركه الكلال، وانطمس فكره، ويئس من التحصيل، وهجر العلم والتعليم. والله يهدي من يشاء<sup>(628)</sup>.

وكذلك ينبغي لك أن لا تملؤ على المتعلم في الفن الواحد بتفريق المجانس وتقطيع ما بينها، لأنه ذريعة إلى النسيان وانقطاع مسائل الفن بعضها من بعض، فيعسر حصول الملكة بتفريقها، وإذا كانت أوائل العلم وأواخره حاضرة<sup>(629)</sup> عند الفكرة مجانية للنسيان كانت الملكة أيسر حصولاً وأحكم

(626) محالة المسائل أي تكرارها والمودة إليها بطرق مختلفة . ومن شواهد ومصادر عدة.

(627) ما يذكره ابن خلدون أفكار رئيسية في التحفيز، والتقدم من مرحلة لأخرى عند التجاع.

(628) صوارف التعليم لا تنتهي تبدأ مما ذكره ابن خلدون. وتستمر في الإنسان لكل مرحلة من مراحل العمر وسواء

الانشغال بالدينا أو المصعب أو الولد، أو العجاء، ومن ملك علماً وواصل عليه وجمي نفسه من الصوارف فهو من الأبحار

في مجاله.

(629) أي أوائل وأواخر مواضع ودروس العلم.





ارتباطاً وأقرب صبغة. لأن الملكات إنما تحصل بتتابع الفعل وتكراره، وإذا تنوسى الفعل تنوسيت الملكة الناشئة عنه. والله علمكم ما لم تكونوا تعلمون. ومن المذاهب الجميلة والطرق الواجبة في التعليم أن لا يخلط على المتعلم علمان معاً، فإنه حينئذ قل أن يظفر بواحد منهما، لما فيه من تقسيم البال وانصرافه عن كل واحد منهما إلى تفهم الآخر، فيستغلطان معاً ويستصعبان، ويعود منهما بالخيبة. وإذا تفرغ الفكر لتعليم ما هو بسبيله مقتصر عليه، فربما كان ذلك أجدر بتحصيله. والله سبحانه وتعالى الموفق للصواب.

واعلم أيها المتعلم أن أتحنك بفائدة في تعلمك فإن تلقيتها بالقبول وأمسكتها بيد الصناعة ظفرت بكنز عظيم وذخيرة شريفة. وأقدم لك مقدمة تعينك في فهمها. وذلك أن الفكر الإنساني طبيعة مخصوصة فطرها الله كما فطر سائر مبتدعاته، وهو وجدان حركة للنفس في البطن الأوسط من الدماغ تارة يكون مبدءاً للأفعال الإنسانية على نظام وترتيب<sup>(630)</sup>، وتارة يكون مبدءاً لعلم ما لم يكن حاصلًا بأن يتوجه إلى المطلوب. وقد يصور طرفيه ويروم نفيه أو إثباته فيلوح له الوسط الذي يجمع بينهما أسرع من لمح البصر إن كان واحداً. وينتقل إلى تحصيل آخر إن كان متعددًا، ويصير إلى الظفر بمطلوبه. هذا من شأن هذه الطبيعة الفكرية التي تميز بها البشر بين سائر الحيوانات.

ثم الصناعة المنطقية هي كيفية فعل هذه الطبيعة الفكرية النظرية، تصفه لتعلم سداده من خطئه، لأنها وإن كان الصواب لها ذاتياً إلا أنه قد يعرض لها الخطأ في الأقل من تصور الطرفين على غير صورتها من اشتباه الهيات في

(630) ترى الدراسات الحديثة أن دماغ الإنسان يقسم إلى ثلاثة أقسام هي قشرة الدماغ وفيه قوى التفكير والإبداع والابتكار. والدماغ وهو الذي يقوم بكافة العمليات المعتادة من أعمال الإنسان الاعتيادية في حياته الاجتماعية والعمل. والثالث هو المخ المداني وهو الذي يتشابه فيه الإنسان مع الحيوان من رد فعل طبيعي مثل الخوف والاندفاع. وحلاقه. وما يعرضه من حلدون هما في وسط الدماغ المشابه الجزء الأوسط من الدراسات الحديثة التي تسمى بالمخ. وإن كانت آراء ابن حلدون تربط بينها وبين طرق التعلم الحديثة في ذلك.





نظم القضايا وترتيبها للنتاج. فتعين المنطق للتخلص من ورطة هذا الفساد إذا عرض. فالمنطق إذاً أمر صناعي مساوق للطبيعة الفكرية ومنطبق على صورة فعلها<sup>(631)</sup>. ولكونه أمراً صناعياً استغنى عنه في الأكثر. ولذلك تجد كثيراً من فحول النظائر في الخليفة يحصلون على المطالب في المعلوم دون صناعة المنطق، ولا سيما مع صدق النية والتعرض لرحمة الله، فإن ذلك أعظم معنى، ويسلكون بالطبيعة الفكرية على سدادها، فيفضي بالطبع إلى حصول الوسط والعلم المطلوب كما فطرها الله عليه.

ثم من دون هذا الأمر الصناعي الذي هو المنطق مقدمة أخرى من التعلم وهي معرفة الألفاظ ودلالاتها على المعاني الذهنية تردها من مشافهة الرسوم بالكتاب ومشافهة اللسان بالخطاب، فلا بد أيها المتعلم من مجاوزتك هذه الحجب كلها إلى الفكر في مطلوبك.

فأولاً دلالة الكتابة المرسومة على الألفاظ المقولة وهي أخفها، ثم دلالة الألفاظ المقولة على المعاني المطلوبة، ثم القوانين في ترتيب المعاني للاستدلالات في قوالبها المعروفة في صناعة المنطق، ثم تلك المعاني مجردة في الفكر أشراكا يقتنص بها المطلوب بالطبيعة الفكرية بالتعرض لرحمة الله ومواهبه<sup>(632)</sup>. وليس كل أحد يتجاوز هذه المراتب بسرعة، ولا يقطع هذه الحجب في التعليم

(631) درس ابن خلدون في مستقبل عمره المنطق على يد أستاذه الإيلي، وألف كراسه في ذلك أسماها «المعصول» ولكنه في مؤلفاته الأخرى تجاوز ذلك وهو يميز بين المنطق كعلم له متابعه ونظامه المحدد، والمنطق كطريقة استخدام عقلية التي يراها عن علماء الشريعة وغيرهم. ويرى أن مصادرها عديدة يساهم في الحصول عليها التعرض لرحمة الله. انظر سيرة ابن خلدون في الملحق آخر الكتاب

(632) هذه المستويات الأربع تمثل غاية ما يقتضيه الفكر سواء بترتيبه العلمي أو مستويات التحليل والربط والتأمل ويمكن مقارنة هذا الترتيب مع الدراسات الحديثة التي ترتب المفاهيم الرئيسية للاستيعاب التي شرحها بإيجاز، من فهم واستيعاب وتفسير وتحليل، إلا أن ابن خلدون يرى أن هناك علاقة مباشرة بين التحلي العلمي في المرحلة الرابعة. وبين النصحات الإيمانية المساعدة لذلك. وهذه أبعاد لا تشملها الدراسات الحديثة. والحقيقة أن الانقطاع وسمق التأمل له قيمة كبيرة في شحذ العقل لاستخراج روائع الأفكار، وهنا ما حدث مع ابن خلدون في كتابه المقدمة، وأيضاً حين عند كتابته النظرية المسببة وغيرهما.





بسهولة، بل ربما وقف الذهن في حجب الألفاظ بالمناقشات، أو عثر في أشراك الأدلة بشغب الجدال والشبهات، وقعد عن تحصيل المطلوب. ولم يكد يتخلص من تلك الغمرة إلا قليل ممن هداه الله.

فإذا ابتليت بمثل ذلك وعرض لك ارتباك في فهمك أو تشبيب بالشبهات في ذهنك فاطرح ذلك وانتجد حجب الألفاظ وعوائق الشبهات، واترك الأمر الصناعي جملة، وأخلص إلى قضاء الفكر الطبيعي الذي فطرت عليه، وسرح نظرك فيه وفرغ ذهنك له للفوص على مرامك منه، واضعاً لها حيث وضعها أكابر النظائر قبلك، مستعرضاً للفتح من الله كما فتح عليهم من ذهنهم من رحمته وعلمهم ما لا لم يكونوا يعلمون. فإذا فعلت ذلك أشرفت عليك أنوار الفتح من الله بالظفر بمطلوكم وحصل الإلهام الوسط الذي جعله الله من مقتضيات ذاتيات هذا الفكر وفطره عليه كما قلنا. وحينئذ فارجع به إلى قوالب الأدلة وصورها فأفرغه فيها، ووفه حقه من القانون الصناعي، ثم اكسه صور الألفاظ، وأبرزه إلى عالم الخطاب والمشافهة وثيق العرى صحيح البنيان.

وأما إن وقفت عند المناقشة والشبهة في الأدلة الصناعية وتمحيص صوابها من خطئها - وهذه أمور صناعية وضعية تستوي جهاتها المتعددة وتتشابه لأجل الوضع والاصطلاح فلا تميز جهة الحق، إنما تستبين إذا كانت بالطبع - فيستمر ما حصل من الشك والارتباك، وتُسدل الحجب على المطلوب. وتقعّد بالناظر عن تحصيله، وهذا شأن الأكثرين من النظائر والمتأخرين<sup>(633)</sup>، سيما من سبقت له عجمة في لسانه فربطت عن ذهنه، ومن حصل له شغب بالقانون

(633) ما يراه ابن خلدون هنا ينطبق على العاملين في معظم العلوم الشرعية واللغوية والاجتماعية والطبيعية، حيث يحول العالم الوسائل إلى غايات، والمعايات إلى بصوص مقدسة أو مبررة. لذا لا يقل التحلل حولها، ولم يدري من وضع هذه المعاهيم أو النظريات كان هناك أثر لعصره الذي عاش فيه عليه، كما أن معظم هذه المعاهيم كان ترجيح العالم بينها وبين غيرها غالباً محدوداً. ولكن لصنف من أتى بعدهم نظر إليها بصفتها الصواب المطلق، وهذا من أسباب التخلف الذي يمارس باسم تقديس العلم، وهذا ما حاول ابن خلدون التحذير منه







المنطقي، تمسب له فاعتقد أنه الذريعة إلى إدراك الحق بالطبع، فيقع في  
الحيرة بين شبه الأدلة وشكوكها، ولا يكاد يخلص منها.

والذريعة إلى درك الحق بالطبع إنما هو الفكر الطبيعي كما قلناه، إذا جرد  
عن جميع الأوهام وتعرض الناظر فيه إلى رحمة الله تعالى، وأما المنطق فإنما  
هو واصل لفعل هذا الفكر، فيساوئه لذلك في الأكثر، فاعتبر ذلك واستمطر  
رحمة الله تعالى متى أعوزك فهم المسائل تُشرق عليك أنواره بالإلهام إلى  
النصواب. والله الهادي إلى رحمته. وما العلم إلا من عند الله.





### 39 في أن العلوم الآلية لا توسع فيها الأنظار ولا تفرع المسائل

اعلم أن العلوم المتعارفة بين أهل العمران على صنفين: علوم مقصودة بالذات، كالشرعيات من التفسير والحديث والفقه وعلم الكلام، وكالطبيعات والإلهيات من الفلسفة، وعلوم هي آلية وسيلة لهذه العلوم كالعربية والحساب وغيرهما للشرعيات، وكالمنطق للفلسفة، وربما كان آلة لعلم الكلام ولأصول الفقه على طريق المتأخرين، فأما العلوم التي هي مقاصد، فلا حرج في توسعة الكلام فيها، وتفرع المسائل واستكشاف الأدلة والأنظار، فإن ذلك يزيد طالبها تمكناً في ملكته وإيضاحاً لمعانيها المقصودة، وأما العلوم التي هي آلة لغيرها مثل العربية والمنطق وأمثالها فلا ينبغي أن ينظر فيها إلا من حيث هي آلة لذلك الغير فقط، ولا يوسع فيها الكلام ولا تفرع المسائل، لأن ذاك مخرج لها عن المقصود، إذ المقصود منها ما هي آلة له لا غير، فكلمة خرجت عن ذلك خرجت عن المقصود وصار الاشتغال بها لغواً مع ما فيه من صعوبة الحصول على ملكتها بطولها وكثرة فروعها. وربما يكون ذلك عائقاً عن تحصيل العلوم المقصودة بالذات لطول وسائلها، مع أن شأنها أهم والعمر يقصر عن تحصيل الجميع على هذه الصورة، فيكون الاشتغال بهذه العلوم الآلية تضییعاً للعمر وشغلاً بما لا يعنى، وهذا كما فعل المتأخرون في صناعة النحو وصناعة المنطق وأصول الفقه، لأنهم أوسعوا دائرة الكلام فيها وأكثروا من التفرع والاستدلالات بما أخرجها من كونها آلة وصيرها من المقاصد. وربما يقع فيها أنظار لا حاجة بها في العلوم المقصودة فهي من نوع اللغو، وهي أيضاً مضرة بالمتعلمين على الإطلاق، لأن المتعلمين اهتمامهم بالعلوم المقصودة أكثر من اهتمامهم بوسائلها، فإذا قطعوا العمر في تحصيل الوسائل





فمتى يظفرون بالمقاصد<sup>(634)</sup> فهذا يجب على المعلمين لهذه العلوم الآلية أن لا يستبحروا في شأنها، وينبهوا المتعلم على الغرض منها، ويبقوا به عنده. فمن نزعت به همته بعد ذلك إلى شيء من التوغل فليرق له ما شاء من المراقبي صعباً أو سهلاً. وكل ميسر لما خُلق له.

(634) لازالت العلوم يريد عندها والتشصيل بها وتستغرق وقتاً طويلاً من أوقات المتعلمين في المدارس والمعاهد، ولو روعيت أولويات التعلم لكان نصف ما يتعلمه المتعلمون إسهافات وشروح تلهي غالباً عن تعلم أصول العلوم وطرق الاستفادة منه.





#### 40 في تعليم الولدان واختلاف مذاهب الأمصار الإسلامية في طرقه

اعلم أن تعليم الولدان للقرآن شعار من شعائر الدين، أخذ به أهل الملة، ودرجوا عليه في جميع أمصارهم لما يسبق فيه إلى القلوب من رسوخ الإيمان وعقائده من آيات القرآن وبعض متون الأحاديث. وصار القرآن أصل التعليم الذي ينبني عليه ما يحصل بعد من الملكات. وسبب ذلك أن تعليم الصغر أشد رسوخاً وهو أصل لما بعده، لأن السابق الأول للقلوب كالأساس للملكات وعلى حسب الأساس وأساليبه يكون حال ما ينبني عليه.

واختلفت طرقهم في تعليم القرآن للولدان باختلافهم باعتبار ما ينشأ عن ذلك التعليم من الملكات.

فأما أهل المغرب فمذهبهم في الولدان الاقتصار على تعليم القرآن فقط، وأخذهم أثناء المدارس بالرسم ومسائله واختلاف حملة القرآن فيه، لا يخلطون ذلك بسواه في شيء من مجالس تعليمهم، لا من حديث ولا من فقه ولا من شعر ولا من كلام العرب، إلى أن يحذف فيه أو ينقطع دونه، فيكون انقطاعه في الغالب انقطاعاً عن العلم بالجملة.

وأما أهل الأندلس فمذهبهم تعليم القرآن والكتاب من حيث هو، وهذا هو الذي يراعيه في التعليم، إلا أنه لما كان القرآن أصل ذلك وأساسه ومنبع الدين والعلوم جعلوه أصلاً في التعليم، فلا يقتصرون لذلك عليه فقط بل يخلطون في تعليمهم للولدان رواية الشعر في الغالب والتراسل وأخذهم بقوانين العربية وحفظها وتجويد الخط والكتاب. ولا تختص عنايتهم في التعليم بالقرآن دون هذه بل عنايتهم فيه بالخط أكثر من جميعها، إلى أن يخرج الولد من عمر البلوغ





إلى الشببية وقد شدا بعض الشيء في العربية والشعر والبصر بهما<sup>(635)</sup>، ويرز هي الخط والكتاب وتعلق بأذيال العلم على الجملة.

وأما أهل إفريقية<sup>(636)</sup> فيخلطون في تعليمهم للولدان القرآن بالحديث في الغالب، ومدارسة قوانين العلوم وتلقين بعض مسائلها، إلا أن عنايتهم بالقرآن، واستظهار الولدان إياه، ووقوفهم على اختلاف رواياته وقراءاته، أكثر مما سواء، وعنايتهم بالخط تبع لذلك . وبالجملة فطريقهم في تعليم القرآن أقرب إلى طريقة أهل الأندلس.

وأما أهل المشرق فيخلطون في التعليم كذلك على ما يبلفنا ، ولا أدري بم عنايتهم منها<sup>(637)</sup> . والذي ينقل لنا أن عنايتهم بدراسة القرآن وصحف العلم وقوانينه في زمن الشببية ولا يخلطون بتعليم الخط، بل لتعليم الخط عندهم قانون ومعلمون له على انفرادهم.

فأما أهل إفريقية والمغرب فأفادهم الاختصار على القرآن القصور عن ملكة اللسان جملة، وذلك أن القرآن لا ينشأ عنه في الغالب ملكة، لما أن البشر مصروفون عن الإتيان بمثله، فهم مصروفون لذلك عن الاستعمال على أساليبه والاحتذاء بها، وليس لهم ملكة في غير أساليبه، فلا يحصل لصاحبه ملكة في اللسان العربي، وحظه الجمود في العبارات وقلة التصرف في الكلام.

وأما أهل الأندلس فأفادهم التفنن في التعليم وكثرة رواية الشعر والترسل ومدارسة العربية من أول العمر حصول ملكة صاروا بها أعرف في اللسان

(635) ربما يمسر ذلك تأنيق الحصاره والأدب من شعر وعلوم شرعية هي الأندلس قياساً بأهل المغرب وتونس، لأن الطمل إذا قرأ العربية وآدابها في مقبيل عمره حمطها، وربما يعود لها في كبره، وقد أوضح ذلك ابن خلدون.

(636) إذا أطلق لفظ إفريقية يقصد به بلاد تونس وما حاورها .

(637) يشير ابن خلدون بعبارة واضحة «ولا أدري بما عنايتهم منها» وتدل هذه على الأمانة العلمية والدقة في العرض. فلم يدعي معرفة كيف يدرسون بل أكد أن ما ذكره هو مما ينقل، وفي ذلك رد على من ادعى عليه الانتحال أو السرقة فمن مات أولى أن لا يدقق بمثل هذه المعلومات.





العربي، وقصروا في سائر العلوم لبعدهم عن مدارس القرآن والحديث الذي هو أصل العلوم وأساسها فكانوا لذلك أهل خط وأدب بارع أو مقصر على حسب ما يكون التعليم الثاني من بعد تعليم الصبا.

ولقد ذهب القاضي أبو بكر بن العربي في كتاب رحلته إلى طريقة غريبة في وجه التعليم، وأعاد في ذلك وأبدأ، وقدم تعليم العربية والشعر على سائر العلوم كما هو مذهب أهل الأندلس قال: «لأن الشعر ديوان العرب ويدعو إلى تقديره وتعليم العربية في التعليم ضرورة فساد اللغة، ثم ينتقل منه إلى الحساب فيتمرن فيه حتى يرى القوانين. ثم ينتقل إلى درس القرآن فإنه ييسر عليه بهذه المقدمة» ثم قال: «ويا غفلة أهل بلادنا في أن يؤخذ النصب بكتاب الله في أول أمره، يقرأ ما لا يفهم وينصب في أمر غيره أهم عليه» ثم قال: «يُنظر في أصول الدين ثم أصول الفقه ثم الجدل ثم الحديث وعلومه» ونهى مع ذلك أن يخلط في التعليم علماً إلا أن يكون المتعلم قابلاً بذلك بجودة الفهم والنشاط. هذا ما أشار إليه القاضي أبو بكر رحمه الله. وهو لمعري مذهب حسن. إلا أن العوائد<sup>(638)</sup> لا تساعد عليه. وهي أملك بالأحوال ووجه ما اختُصت به العوائد من تقدم دراسة القرآن إيثاراً للتبرك والثواب، وخشية ما يعرض للولد في جنون الصبا من الآفات والقواطع عن العلم، فيفوته القرآن، لأنه ما دام في الحجر منقاد للحكم، فإذا تجاوز البلوغ وانحل من ربة القهر فربما عصفت به رياح الشبهة<sup>(639)</sup> فألقته بساحل البطالة، فيفتنون في زمان الحجر وربة الحكم تحصيل القرآن لئلا يذهب خلواً منه. ولو حصل اليقين باستمراره في طلب العلم وقبوله التعليم لكان هذا المذهب الذي ذكره القاضي أولى مما أخذ به أهل المغرب والمشرق. ولكن الله يحكم ما يشاء، لا مُعقب لحكمه، سبحانه.

(638) أي عادات التعلم وأعرافه ونظمه.

(639) أي وقت المرافقة والتربية في هذه المرحلة ذات صموية وحساسية بالغة.





#### 41 في أن الشدة على المتعلمين مضرّة بهم

وذلك أن إرهاف الحد في التعليم مضر بالمتعلم سيما في أصاغر الولد لأنه من سوء الملكة. ومن كان مرياه بالعسف والقهر من المتعلمين أو المماليك أو الخدم سطا به القهر. وضيق على النفس في انبساطها، وذهب بنشاطها، ودعاه إلى الكسل<sup>(640)</sup>، وحمل على الكذب والخبث وهو التظاهر بغير ما في ضميره خوفاً من انبساط الأيدي بالقهر عليه، وعلمه المكر والخديعة لذلك، وصارت له هذه عادة وخلقاً. وفسدت معاني الإنسانية التي له من حيث الاجتماع والتمرّن<sup>(641)</sup>، وهي الحمية والمدافعة عن نفسه ومنزله، وصار عيلاً على غيره في ذلك، بل وكسكت النفس عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل، فانقبضت عن غايتها ومدى إنسانيتها، فارتكس وعاد في أسفل السافلين.

وهكذا وقع لكل أمة حصلت في قبضة القهر ونال منها العسف<sup>(642)</sup>. واعتبره في كل من يملك أمره عليه. ولا تكون الملكة الكافلة له رفيقة به، وتجد ذلك فيهم استقرار. وانظره في اليهود ما حصل بذلك فيهم من خلق السوء، حتى إنهم يوصفون في كل أفق وعصر بالحرج ومعناه في الاصطلاح المشهور التخابث والكيد، وسببه ما قلناه. فينبغي للمعلم في متعلمه وأوالده في ولده أن لا يستبد عليهم في التأديب، وقد قال محمد بن أبي زيد في كتابه الذي ألفه في أحكام المعلمين والمتعلمين لا ينبغي لمؤدّب الصبيان أن يزيد في ضربهم إذا

(640) ما يشير إليه ابن خلدون هو أحد سلوكيات الاضطهاد الطفولي وآثاره، والذي تزايد الاهتمام في علاجه بالعصر الحديث.

(641) يؤكد ابن خلدون هناك أن المجتمع هو الذي يمطي الفرد التقييم والسلوكيات وهذا توافق مع العديد من النظريات التربوية الحديثة في ذلك.

(642) هذه لفظة عصبية لابن خلدون بتشبيه الأمة بالفرد من ناحية أثر سلوك مشكلة - القهر وهذا الرأي يحتاج إلى تأمل ودراسة أعمق لمعرفة التشابه والتباين بين الفرد والمجتمع.





احتاجوا إليه على ثلاثة أسواط شيئاً. ومن كلام عمر رضي الله عنه: «من لم يؤدبه الشرع لا أدبه الله»، حرصاً على صون النفوس عن مذلة التأديب، وعلماً بأن المقدار الذي عينه الشرع بذلك أملك له، فإنه أعلم بمصلحته.

ومن أحسن مذاهب التعليم ما تقدم به الرشيد لمعلم ولده محمد الأمين فقال: «يا أحمر إن أمير المؤمنين قد دفع إليك مهجة نفسه وثمره قلبه، فصير يدك عليه مبسوطه، وطاعته لك واجبة. فكن له بحيث وضعك أمير المؤمنين، أقرئه القرآن وعرفه الأخبار، وروه الأشعار، وعلمه السنن، وبصره بمواقع الكلام وبيدته<sup>(643)</sup>، وامنعه من الضحك إلا في أوقاته، وخذه بتعظيم مشايخ بني هاشم إذا دخلوا عليه، ورفع مجالس القواد إذا حضروا مجلسه. ولا تُمرّن بك ساعة إلا وأنت مفتتمة فائدة تقيده إياها، من غير أن تحزنه فتमित ذهنه. ولا تمنع في مسامحته فيستحلي الفراغ ويألفه، وقومه ما استطعت بالقرب والملاينة، فإن أباهما فعليك بالشدة والغلظة» انتهى.

(643) تمثل هذه التوجيهات منهجاً في أولويات التعلم من علم، وفصول من علم. وهو قريب مما ذكر سابقاً من منهج أهل الأندلس في التعلم فتأمل هذا المنهج وتأمل نتائج







## 42 في أن الرحلة في طلب العلوم ولقاء المشيخة مزيد كمال في التعلم

والسبب في ذلك أن البشر يأخذون معارفهم وأخلاقهم وما ينتحلون به من المذاهب والفضائل تارة علماً وتعليماً وإلقاءً، وتارة محاكاة وتلقيناً بالمباشرة إلا أن حصول الملكات عن المباشرة والتلقين أشد استحكاماً وأقوى رسوخاً. فعلى قدر كثرة الشيوخ يكون حصول الملكات ورسوخها، والاصطلاحات أيضاً في تعليم العلوم مخططة على المتعلم<sup>(644)</sup>. حتى لقد يظن كثير منهم أنها جزء من العلم، ولا يدفع عنه ذلك إلا مباشرته لاختلاف الطرق فيها من المعلمين. فلقاء أهل العلوم وتعدد المشايخ يفيد تمييز الاصطلاحات بما يراه من اختلاف طرقهم فيها، فيجرد العلم عنها<sup>(645)</sup>، ويعلم أنها أنحاء تعليم وطرق توصيل، وتنهض قوام إلى الرسوخ والاستحكام في الملكات، ويصحح معارفه ويميزها عن سواها، مع تقوية ملكته بالمباشرة والتلقين وكثرتهما من المشيخة عند تعددهم وتنوعهم. وهذا لمن يسر الله عليه طرق العلم والهداية. فالرحلة لا بد منها في طلب العلم لاكتساب الفوائد والكمال بلقاء المشايخ ومباشرة الرجال، (وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ).

(644) أي تسبب الإرباك والتشويش في التعليم.

(645) التعلم المباشر من المشايخ أو العلماء المتمكنين في مجال معين في العلم سبب رئيسي لمعرفة أسرار العلوم، وتفاصيل المفاهيم والمصطلحات والفرق بينها، وهذه إنما تحصل بالبحث عن العلماء والمتمكنين في كل علم. وهذا لا يأتي غالباً إلا بالترحال إليه قديماً، وبالتواصل معهم حديثاً.





## 43 في أن العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها

والسبب في ذلك أنهم معتادون النظر الفكري والغوص عن المعاني وانتزاعها من المحسوسات وتجريدها في الذهن أمورا كلية عامة ليحكم عليها بأمر العموم لا بخصوص مادة ولا شخص ولا جيل ولا أمة ولا صنف من الناس، ويطبّقون من بعد ذلك الكلي على الخارجيات، وأيضاً يقيسون الأمور على أشباهها وأمثالها بما اعتادوه من القياس الفقهي. فلا تزال أحكامهم وأنظارتهم كلها في الذهن ولا تصير إلى المطابقة إلا بعد الفراغ من البحث والنظر. ولا تصير بالجملة إلى مطابقة، وإنما يفرع ما في الخارج عما في الذهن من ذلك، كالأحكام الشرعية فإنها فروع عما في المحفوظ، في أدلة الكتاب والسنة، فتطلب مطابقة ما في الخارج كلها، عكس الأنظار في العلوم العقلية تطلب في صحتها مطابقتها لما في الخارج. فهم متعودون في سائر أنظارتهم الأمور الذهنية والأنظار الفكرية لا يعرفون سواها. والسياسة يحتاج صاحبها إلى مراعاة ما في الخارج وما يلحقها من الأحوال ويتبعها فإنها خفية، ولعل أن يكون فيها ما يمنع من إلحاقها بشبه أو مثال وينافي الكلي الذي يحاول تطبيقه عليها. ولا يقاس شيء من أحوال العمران على الآخر، إذ كما اشتبهها في أمر واحد، فلعلهما اختلفا في أمور، فتكون العلماء لأجل ما تعودوه من تعميم الأحكام وقياس الأمور بعضها على بعض إذا نظروا في السياسة أفرغوا ذلك في قالب أنظارتهم ونوع استدلالاتهم، فيقيمون في الغلط كثيرا ولا يؤمن عليهم (646).

ويلحق بهم أهل الذكاء والكيس من أهل العمران لأنهم ينزعون بثقوب

(646) هذا التصريح دقيق حيث نظرة العلماء كلية، ويسمون إلى تطبيقها في النظر للأمور بينما ينظر أهل السياسة نظرة تمسكية ويميزون بين كل حدث وآخر، كما أن حظ النفس في العلماء أقل لأنهم ينطلقون من قواعد عقلية بربوها قوانين، بينما أهل السياسة تزيد قوتهم وسلطتهم بنجاحهم في معالجة بعض الأمور التي يواهبونها. لذا يصيغون لتفصيل الأمور والبحث عن مخرجها استخدام الدماء والحيلة لتحقيق مآربهم، ولذا كانوا أنجح في أمورهم





أذهانهم إلى مثل شأن الفقهاء من الغوص على المعاني والقياس والمحاكاة، فيقعون في الغلط.

والعامي السليم الطبع المتوسط الكيس<sup>(647)</sup> لقصور فكره عن ذلك وعدم اعتياده إياه يقتصر لكل مادة على حكمها، وفي كل صنف من الأحوال والأشخاص على ما اختص به، ولا يعدّي الحكم بقياس ولا تعميم، ولا يفارق في أكثر نظره المواد المحسوسة ولا يجاوزها في ذهنه، كالسائح لا يفارق البر عند الموج.

ومن هنا يتبين أن صناعة المنطق غير مأونة الغلط لكثرة ما فيها من الانتزاع وبعدها عن المحسوس، فإنها تنظر في المعقولات الثواني، ولعل المواد فيها ما يمانع تلك الأحكام وينافيها عند مراعاة التطبيق اليقيني<sup>(648)</sup>، وأما النظر في المعقولات الأول وهي التي تجريدها قريب فليس كذلك، لأنها خيانية وصور المحسوسات حافظة مؤذنة بتصديق انطباقه. والله سبحانه وتعالى أعلم. وبه التوفيق.

(647) الكيس الدكاء

(648) الحقيقة أن عمليات التجريد دائماً تحذف العناصر مير المتشابهة في الأشياء المقارنة، ثم يبتعد عن المحسوسات ويتم الحديث عن المحردات، لذا تتحول قياساتها من الدقة إلى شبه الدقة ثم الظن، وقد تصل لدرجة لا يعتمد عليها. وهذا ما يؤكد أن حدود هي بقدر المسطق هي أكثر من مكان بالمقدمة





#### 44 في أن حملة العلم في الإسلام أكثرهم العجم

من الغريب الواقع أن حملة العلم في الملة الإسلامية أكثرهم للعجم لا من العلوم الشرعية ولا من العلوم العقلية إلا في القليل النادر، وإن كان منهم العربي هي نسبته فهو عجمي في لغته ومرباه ومشيعته، مع أن الملة عربية، وصاحب شريعته عربي. والسبب في ذلك أن الملة في أولها لم يكن فيها علم ولا صناعة لمقتضى أحوال السذاجة والبداوة، وإنما أحكام الشريعة التي هي أوامر الله ونواهيه كان الرجال ينقلونها في صدورهم وقد عرفوا مأخذها من الكتاب والسنة بما تلقوه من صاحب الشرع وأصحابه. والقوم يومئذ عرب لم يعرفوا أمر التعليم والتأليف والتدوين، ولا دُفعوا إليه، ولا دعتهم إليه حاجة. وجرى الأمر على ذلك زمن الصحابة والتابعين. وكانوا يسمون المختصين بحمل ذلك ونقله «القراء» أي الذين يقرءون الكتاب وليسوا أميين، لأن الأمية يومئذ صفة عامة في الصحابة بما كانوا عرباً، فقليل لحملة القرآن يومئذ قراء إشارة إلى هذا، فهم قراء لكتاب الله والسنة المأثورة عن رسول الله، لأنهم لم يعرفوا الأحكام الشرعية إلا منه ومن الحديث، الذي هو في غالب موارد تفسيره وشرح، قال صلى الله عليه وسلم: «تركتم فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما: كتاب الله وسنتي». فلما بعد النقل من لدن دولة الرشيد<sup>(649)</sup> فما بعد احتياج إلى وضع التفسير القرآنية وتقييدنا لحديث مخافة ضياعه<sup>(650)</sup>. ثم احتياج إلى معرفة الأسانيد وتعديل الناقلين للتمييز بين الصحيح من الأسانيد وما دونه. ثم كثر استخراج أحكام الوقائع من الكتاب والسنة. وفسد مع ذلك اللسان.

(649) دولة الرشيد اسم تقليد على الفترة التالية للدولة العباسية أي بعد عهد السفاح وأبو جعفر المنصور أي من

عصر هارون الرشيد وأولاده

(650) التدوين للتفسير والحديث سابق على عصر الرشيد ولكن خروج المؤلفات المتكاملة جاء معظمها في عصره



فاحتيج إلى وضع القوانين النحوية<sup>(651)</sup>، وصارت العلوم الشرعية كلها ملكات في الاستنباطات والاستخراج والتنظير والقياس واحتاجت إلى علوم أخرى وهي وسائل لها من معرفة قوانين العربية وقوانين ذلك الاستنباط والقياس والذب عن العقائد الإيمانية بالأدلة لكثرة البدع والإلحاد، فصارت هذه العلوم كلها علوماً ذات ملكات محتاجة إلى التعليم، فاندرجت في جملة الصنائع. وقد كنا قدمنا أن الصنائع من منتحل الحضرة وأن العرب أبعد الناس عنها. فصارت العلوم لذلك حضرية. وبعد عنها العرب وعن سوقها. والحضرة لذلك العهد هم العجم أو من في معناهم من الموالى وأهل الحواضر الذين هم يومئذ تبع للعجم في الحضارة وأحوالها من الصنائع والحرف، لأنهم أقوم على ذلك للحضارة الراسخة فيهم منذ دولة الفرس - فكان صاحب صناعة النحو سيبويه والفارسي من بعده والزجاج من بعدهما وكلهم عجم في أنسابهم، وإنما ربوا في اللسان العربي فاكْتَسَبُوهُ بِالْمَرْبِيِّ ومخالطة العرب وصيروه قوانين وفنا لمن بعدهم. وكذا حملة الحديث الذين حفظوه عن أهل الإسلام أكثرهم عجم أو مستعجمون باللغة والمربي. وكان علماء أصول الفقه كلهم عجماً كما يعرف، وكذا حملة علم الكلام، وكذا أكثر المفسرين ولم يَقم بحفظ العلم وتدوينه إلا الأعاجم<sup>(652)</sup>، وظاهر مصداق قوله صلى الله عليه وسلم: «لو تعلق العلم بأكتاف السماء لتأله قوم من أهل فارس».

وأما العرب الذين أدركوا هذه الحضارة وسوقها وخرجوا إليها عن البداوة فشغلتهم الرئاسة في الدولة العباسية وما دفعوا إليه من القيام بالملك عن القيام بالعلم، والنظر فيه، فإنهم كانوا أهل الدولة وحاميتها وأولى سياستها، مع ما يلحقهم من الأنفة عن انتحال العلم حينئذ بما صار من جملة الصنائع،

(651) ظهرت قوانين النحو بوقت مبكر في عصر أبو الأسود الدؤلي في عصر ثمامين ثم عصر سيبويه وهو سابق على الترتيب الذي يذكره ابن خلدون. ولكن في العصور اللاحقة راد اللحن والخطأ في النطق

(652) هذا على العموم وإن ظهر علماء عرب لهم شأنهم مثل الشافعي وهو من آل البيت بأصول الفقه، وأحمد بن حنبل في الفقه والحديث والامام مالك في الفقه والحديث وغيرهم





والرؤساء أبدا يستكفون عن الصنائع والمهن وما يجز إليها، ودفعوا ذلك إلى من قام به من العجم والمولدين<sup>(653)</sup>. وما زالوا يرون لهم حق القيام به، فإنه دينهم وعلومهم، ولا يحتقرون حملتها كل الاحتقار. حتى إذا خرج الأمر من العرب جملة وصار للعجم<sup>(654)</sup>، صارت العلوم الشرعية غريبة النسبة عند أهل الملك، بما هم عليه من البعد عن نسبتها<sup>(655)</sup>، وامتنع حملتها بما يرون أنهم بعداء عنهم مشتغلون بما لا يفنى ولا يجدي عنهم في الملك والسياسة كما<sup>(656)</sup> ذكرناه في فصل المراتب الدينية.

فهذا الذي قررناه هو السبب في أن حملة الشريعة أو عامتهم من العجم. وأما العلوم العقلية أيضا فلم تظهر في الملة إلا بعد أن تميز حملة العلم ومؤلفوه واستقر العلم كله صناعة فاختصت بالعجم وتركتها العرب، وانصرفوا عن انتحالها، فلم<sup>(657)</sup> يحملها إلا العربيون من العجم شأن الصنائع كما قلناه أولا. فلم يزل ذلك في الأمصار ما دامت الحضارة في العجم وبلادهم من العراق وخراسان وما وراء النهر. فلما خربت تلك الأمصار وذهبت منها الحضارة التي هي سر الله في حصول العلم والصنائع ذهب العلم من العجم جملة لما شملهم من البداوة<sup>(658)</sup>، واختص العلم بالأمصار الموفورة الحضارة. ولا أوفر اليوم في الحضارة في مصر فهي أم العالم واخوان الإسلام وينبوع العلم والصنائع.

(653) المولدين هم الذين من أباء عرب وأمهات أعجميات، وانتشر هذا المصطلح في العصر العباسي خاصة في الأندلس.  
(654) بدأ الأمر يخرج من العرب جملة ابتداء من عصر الممتصم أواسط القرن الثالث الهجري حينما مكن الترك من العسكرية في بلاده ثم ترايد نفوذهم وصيبوا الدولة بصيقتهم.  
(655) هناك عامل آخر في زيادة سيطرة العجم وهو أن أعداد العرب صغرت بعد الفتوح الإسلامية كانوا أقل من العجم وزيادتهم في حمل العلم وغيره.  
(656) نسبها وصار حاملها من حملة أهل الجرح. فامتنعوا وامتنعوا مراتبهم نقلاً عن (ابن خلدون) سحرة الشدادي، ج 3، ص 231.

(657) صناعة واستهجنا العرب استنكوا عن ستاحتها أو عمت في حملة الصنائع نقلاً عن (ابن خلدون) نسخة الشدادي، ج 3، ص 231.  
(658) يؤكد بن خلدون أن الحضارة هي سر التقدم، والحضارة هي مفهومها هي التقدم المرتبط بتطوره الاقتصادية والاجتماعية بأشكاله المختلفة هذا زاد الاقتصاد ووفرة المدن راد عمراتها وتخصرها. ومن ثم راد العلم والصنائع فيها وهي دورة متكاملة للنمو أو التراجع الحضاري وهذه الآراء لأن بن خلدون حمل البعض براه أحد مراجع الفكر الرأسمالي الاقتصادي





45

## في أن العجمة إذا سبقت إلى اللسان قصرت بصاحبها في تحصيل العلوم عن أهل اللسان العربي

والسر في ذلك أن مباحث العلوم كلها إنما هي في المعاني الذهنية والخيالية من بين العلوم الشرعية التي هي أكثر مباحثها في الألفاظ وموادها من الأحكام المتقاة من الكتاب والسنة ولغتها المؤدية لها وهي كلها في الخيال، وبين العلوم العقلية وهي في الذهن، واللغات إنما هي ترجمان عما في الضمائر من تلك المعاني يؤديها بعض إلى بعض بالمشاهدة في المناظرة والتعليم وممارسة البحث في العلوم لتحصيل ملكتها بطول المران على ذلك . والألفاظ واللغات وسائل وحجب بين الضمائر، وروابط وختام على المعاني. ولا بد في اقتناص تلك المعاني من ألفاظها من معرفة دلالتها اللغوية عليها وجودة الملكة للناظر فيها. وإلا فيعترض عليه اقتناصها، زيادة على ما يكون في مباحثها الذهنية من الاعتياض، وإذا كانت ملكته في تلك الدلالات راسخة بحيث تتبادر المعاني إلى ذهنه من تلك الألفاظ عند استعمالها شأن البديهي والجبلي زال ذلك الحجاب بالجملة بين المعاني والفهم، أو خف ولم يبق إلا معاناة ما في المعاني من المباحث فقط. هذا كله إذا كان التعليم تلقيناً وبالخطاب والعبارة<sup>(659)</sup>. وأما إن احتاج المتعلم إلى الدراسة والتقييد بالكتاب ومشاهدة الرسوم الخطية من الدواوين بمسائل العلوم، كان هنالك حجاب آخر بين الخط ورسومه في

(659) يمرض ابن خلدون مستويات الاستيعاب والتعليم والذي أعلاها امتلاك مهارة اقتباس المعاني ودلالاتها بدون واسطة عن طريق التلقي المباشر، باقي المستويات حيث تكون مهارة المرء أقل أو يتعلمها عن طريق واسطة أو كتاب، وكل حاجز يضعف التعلم ومن ثم يضعف الاستيعاب. وهذه منظومة متسلسلة في ضعف التعلم يدخل فيها ضعف ملكة اللغة للفرد أو تعلم لغة أخرى قبل اللغة الأساسية، أو التأخر بالتعلم أو القراءة من كتب مصطلحاتها بعيدة عن عصره، وما يحلله ابن خلدون هنا ينطبق على المتعلمين وما يواجههم من مشاكل وإن كان تركيز ابن خلدون على متعلمي اللغة العربية والعلوم الشرعية والعقلية لأنه أدرك وعاصر ذلك. كما أن هناك تباين بين استيعاب أهل اللغة والمتعلمين من غير أهلها وأكدت الدراسات الحديثة الفرق بين مستوى الاستيعاب بين أهل اللغة الأم والمتعلمين لها من غير أهلها في مدى الاستيعاب، وهذا هو الأصل وإن كان لكل قاعدة شواذ.





الكتاب وبين الألفاظ المقولة في الخيال، لأن رسوم الكتابة لها دلالة خاصة على الألفاظ المقولة، وما لم تعرف تلك الدلالة تعذرت معرفة العبارة، وإن عرفت بملكة قاصرة كانت معرفتها أيضاً قاصرة، ويزداد على الناظر والمتعلم بذلك حجاب آخر بينه وبين مطلوبه من تحصيل ملكات العلوم أعوص من الحجاب الأول، وإذا كانت ملكته في الدلالة اللفظية والخطية مستحكمة ارتفعت الحجب بينه وبين المعاني، وصار إنما يعاني فهم مباحثها فقط. هذا شأن المعاني مع الألفاظ والخط بالنسبة إلى كل لغة، والمتعلمون لذلك في الصغر أشد استحكاماً لملكاتهم.

ثم إن الملة الإسلامية، لما اتسع ملكها، واندرجت الأمم في طيها، ودرست علوم الأولين بنيوتها وكتابها، وكانت أمية الفزعة والشعار، فأخذها الملك والعزة وسخرية الأمم لها بالحضارة والتهديب، وصيروا علومهم الشرعية صناعة بعد أن كانت نقلاً، فحدثت فيهم الملكات، وكثرت الدواوين والتواليف، وتشوقوا إلى علوم الأمم فتقلوها بالترجمة إلى علومهم، وأفرغوها في قالب أنظارهم وجردوها من تلك اللغات الأعجمية إلى لسانهم، وأربوا فيها على مداركهم<sup>(660)</sup>، وبقيت تلك الدفاتر التي بلغتهم الأعجمية نسيا منسيا وطللاً مهجوراً وهباء منثوراً، وأصبحت العلوم كلها بلغة العرب ودواوينها المسطرة بخطهم، واحتاج القائلون بالعلوم إلى معرفة الدلالات اللفظية والخطية في لسانهم دون ما سواه من الأسن، لدروسها وذهاب العناية بها.

وقد تقدم لنا أن اللغة ملكة في اللسان. وكذا الخط صناعة ملكتها في اليد.

(660) التأليف في العلوم وتبسيطها وترجمة الكتب بشكل صحيح وتوحيدها للعامة لقراءتها والاستفادة منها كل ذلك عوامل مهمة في تطوير مهارات التعلم والقراءة. وهذه عوامل أساسية في تقدم العلم في المجتمع وإن كان هذا التحليل الذي يوجه إليه ابن خلدون في انتشار العلم في الأمة الإسلامية يختلف عن الفقرة الأولى لهذا الفصل الذي ركز على المرد، وطرق استيعابه للتعلم على أن هناك علاقة متداخلة بين تعلم الأفراد والتعليم في المجتمع ولكل منها أبعاد له أولويات في دراسته.







فإذا تقدمت في اللسان ملكة العُجْمة صار مقصراً في اللغة العربية لما قدمناه من أن الملكة إذا تقدمت في صناعة بمحل فقل أن يجيد صاحبها ملكة في صناعة أخرى، وهو ظاهر وإذا كان مقصراً في اللغة العربية ودلالاتها اللفظية والخطية اعتاص<sup>(661)</sup> عليه فهم المعاني منها، كما مر، إلا أن تكون ملكة العجمة السابقة لم تستحكم حين انتقل منها إلى العربية، كأصاغر أبناء العجم الذين يربون مع العرب قبل أن تستحكم عجمتهم فتكون اللغة العربية كأنها السابقة لهم، ولا يكون عندهم تقصير في فهم المعاني من العربية، وكذا أيضاً شأن من سبق له تعلم الخط الأعجمي قبل العربي. ولهذا نجد الكثير من علماء الأعاجم في دروسهم ومجالس تعليمهم يعدلون عن نقل التفاسير من الكتب إلى قراءتها ظاهراً، يخفون بذلك عن أنفسهم مثونة بعض الحجب، ليقرب عليهم تناول المعاني، وصاحب الملكة في العبارة والخط مستغن عن ذلك لتمام ملكته وأنه صار له فهم الأقوال من الخط والمعاني من الأقوال كالجبلية الراسخة، وارتفعت الحجب بينه وبين المعاني. وربما يكون الدأب على التعليم والمران على اللغة وممارسة الخط يفضيان بصاحبهما إلى تمكن الملكة كما نجده في الكثير من علماء الأعاجم، إلا أنه في النادر.. وإذا قرن بنظيره من علماء العرب وأهل طبقتهم منهم كان باع العربي أطول وملكته أقوى، لما عند المستعجم من الفنون بالعجمة السابقة التي تؤثر القصور بالضرورة<sup>(662)</sup>.

ولا يُمترض على ذلك مما تقدم بأن علماء الإسلام أكثرهم العجم، لأن المراد بالعجم هنالك عجم النسب لتداول الحضارة فيهم التي قررنا أنها سبب

(661) اعتاص: صعب وعلق عليه فهم المعاني.

(662) ما نذكره اس خلدون هنا هو تأكيد لنظريته في التعلم والتي ذكرها في أكثر من موضع حيث يرى أن عقل الإنسان كالثقال الذي يدخل فيه أولاً يؤثر فيه بشكل أكبر. ويؤكد هذه النظرية في تعلم الشعر وتعلم اللغة وتعلم الصنائع وغيرها. لذا يرى الذي يمتدح في فؤاد الإنسان ومهاراته تكون كالثقال الذي يصعب تغييره. ومن ذلك تعلم العربية بعد اللسان الأعجمي وهذا ما عرضه وحلله في هذا الفصل.





لانتحال الصنائع والملكات ومن جملة العلوم ، وأما عجمة اللغة فليست من ذلك، وهي المرادة هنا.

والأعجمي المتعلم للعلم في الملة الإسلامية يأخذ العلم بغير لسانه الذي سبق إليه ومن غير خطة الذي يعرف ملكته. فلهذا يكون له ذلك حجاباً كما قلناه. وهذا عام في جميع أصناف أهل اللسان الأعجمي من الفرس والروم والترك والبربر والفرنج وسائر من ليس من أهل اللسان العربي وفي ذلك آيات للمتوسمين.





## 46 في علوم اللسان العربي

أركانه أربعة: وهي اللغة والنحو والبيان والأدب، ومعرفة ضرورية على أهل الشريعة، إذ مأخذ الأحكام الشرعية كلها من الكتاب والسنة، وهي بلغة العرب ونقلتها من الصحابة والتابعين عرب، وشرح مشكلاتها من لغاتهم. فلا بد من معرفة العلوم المتعلقة بهذا اللسان لمن أراد علم الشريعة والمقدم منها هو النحو، إذ به يتبين أصول المقاصد بالدلالة فيعرف الفاعل من المفعول والمبتدأ من الخبر، ولولاه لجهل أصل الإفادة، وكان من حق علم اللغة التقدم. فعلم النحو أهم من اللغة، إذ في جهلة الإخلال بالتفاهم جملة، وليست كذلك اللغة.

(علم النحو) اعلم أن اللغة في المتعارف هي عبارة المتكلم عن مقصوده، وتلك العبارة فعل لساني (ناشئة عن القصد لإفادة الكلام). كل أمة بحسب اصطلاحاتهم. وكانت الملكة الحاصلة للعرب من ذلك أحسن الملكات وأوضحها إبانة عن المقاصد لدلالة غير الكلمات فيها على كثير من المعاني، مثل الحركات. وهي ملكة في ألسنتهم يأخذها الآخر عن الأول كما تأخذ صبياننا لهذا العهد لغاتنا.

فلما جاء الإسلام وفارقوا الحجاز لطلب الملك الذي كان في أيدي الأمم والدول وخالفوا العجم تغيرت تلك الملكة بما ألقى إليها السمع من المخالفات التي للمتعربين (من العجم)، والسمع أبو الملكات اللسانية ففسدت بما ألقى إليها مما يفايرها لجنوحها إليه باعتياد السمع وخشى أهل الحلوم منهم أن تقسد تلك الملكة رأساً ويطول العهد فينفلق القرآن والحديث على الفهوم، فاستنبطوا من مجاري كلامهم قوانين لتلك الملكة مطردة شبه الكليات والقواعد.





وصارت كلها اصطلاحات خاصة بهم فقيدها بالكتاب وجعلوها صناعة لهم مخصوصة واصطلحوا على تسميتها بعلم النحو. وأول من كتب فيها أبو الأسود الدؤلي من بني كنانة، ويقال بإشارة علي رضي الله عنه؛ لأنه رأى تغير الملكة فأشار عليه بحفظها، ففرع إلى ضبطها بالقوانين الحاصرة المستقرة.

ثم كتب فيها الناس من بعد إلى أن انتهت إلى الخليل بن أحمد الفراهيدي أيام الرشيد أحوج ما كان الناس إليها لذهاب تلك الملكة من العرب. فذهب الصناعة وكمل أبوابها. وأخذها عنه سيبويه، فكمل تفاريعها، واستكثر من أدلتها وشواهدا، ووضع فيها «كتابه» المشهور الذي صار إماماً لكل ما كتب فيها من بعده (663).

وقد كادت هذه الصناعة أن تؤذن بالذهاب لما رأينا من النقص في سائر العلوم والصنائع بتناقص العمران (664).

(علم اللغة) هذا العلم هو بيان الموضوعات اللغوية وذلك أنه لما فسدت ملكة اللسان العربي في الحركات المسماة عند أهل النحو بالإعراب واستنبطت القوانين لحفظها كما قلناه، ثم استمر ذلك الفساد بملاسة المعجم ومخالطتهم حتى تأدى الفساد إلى موضوعات الألفاظ، فاستعمل كثير من كلام العرب في غير موضوعه عندهم ميلاً مع هجنة المتعربين في اصطلاحاتهم المخالفة لصريح العربية، فاحتيج إلى حفظ الموضوعات اللغوية بالكتساب والتدوين خشية الدروس وما ينشأ عنه من الجهل بالقرآن والحديث، فنشمر كثير من أئمة اللسان لذلك وأملوا فيه الدواوين.

وكان سابق الحيلة في ذلك الخليل بن أحمد الفراهيدي، ألف فيها كتاب

(663) ظهرت المدرس النحوية في تلك المنة وأشهرها مدرستي الكوفة والبصرة وكان لهما أثر كبير في تطور النحو ومذاهبه وإعراب القرآن.

(664) تطور علم النحو بشكل معقد عن طريق وضع القوانين و الشروح المطولة ثم احتصارها بمختصرات ومتون مجملة ومسطومات نوضح أحكام النحو ولا زالت الدعوة إلى تبسيط النحو مطلباً يبحث عن حل حقيقي. لمعرفة آراء أكثر تفصيلاً لذلك. أنظر كتاب أسطورة الأدب الرفيع للدكتور علي الوردي





«العين» فحصر فيه مركبات حروف المعجم كلها من الثنائي والثلاثي والرباعي والخماسي، وهو غاية ما ينتهي إليه التركيب في اللسان العربي، وبدأ من حروف الحلق بالعين لأنه الأقصى منها، فلذلك سمى كتابه بالعين.

ثم لما كانت العرب تضع الشيء على العموم ثم تستعمل في الأمور الخاصة ألفاظاً أخرى خاصة بها، فرق ذلك عندنا بين الوضع والاستعمال في الأمور الخاصة ألفاظاً أخرى خاصة بها، واحتاج إلى فقه في اللغة عزيز المأخذ. واختص بالتأليف في هذا المنحنى الثعالبى، وأفرده في كتاب له سماه «فقه اللغة». وهو من أكد ما يأخذ به اللغوي نفسه أن يحرف استعمال العرب عن مواضعه، فليس معرفة الوضع الأول بكاف في التركيب حتى يشهد له استعمال العرب وأكثر ما يحتاج إلى ذلك الأديب في فني نظمه ونثره حذراً من أن يكثر لحنه في الموضوعات اللغوية في مفرداتها وتراكيبها، وهو أشد من اللحن في الإعراب وأفحش<sup>(665)</sup>.

(علم البيان) هذا العلم حادث في الملة بعد علم العربية واللفه. وهو من العلوم اللسانية لأنه متعلق بالألفاظ وما تقيده ويقصد بها الدلالة عليه من المعاني.

وقد اشتمل هذا العلم المسمى بالبيان على البحث عن الدلالات التي للهيئات وجعل على ثلاثة أصناف. الصنف الأول يبحث فيه عن هذه الهيئات والأحوال التي تطابق باللفظ جميع مقتضيات الحال، ويسمى علم البلاغة. والصنف الثاني يبحث فيه عن الدلالة على اللازم اللفظي وملزومه وهي الاستعارة والكناية كما قلناه، ويسمى علم البيان وألحقوا بهما صنفاً آخر وهو النظر في تزيين الكلام وتحسينه بنوع من التتميق، إما بسجع يفصله، أو تجنيس يشابه

(665) يمثل فقه اللغة تطوراً مهماً في اللغة إضافة إلى معني الكلمات ودلالاتها بوصف فقه اللغة الاستخدامات للكلمة وهذا مهم جداً خاصة في: لغة العربية التي تعتبر من أكثر اللغات مروية وتطوراً. أنظر على سبيل المثال كلمة عين تدل على معاني عدة منها عين الإنسان، وعين الماء، وعين الشيء، وعلى الجاسوس. وغيرها وكل له استخداماته، وأشبه ذلك كثير في العربية. إضافة إلى طرق تصريف الكلمة التي تتجاوز في أحيان كثيرة مئة تصريف بإدخالها على مختلف الأوجه من اسم وفصل وجمع وأفراد، وحال ومصدر وغيرها.





بين ألفاظه، أو تورية عن المعنى المقصود بإبهام معنى أخفى منه لاشتراك اللفظ بينهما، وأمثال ذلك، ويسمى عندهم<sup>(666)</sup> علم البديع.

وأطلق على الأصناف الثلاثة عند المحدثين اسم البيان وهو اسم الصنف الثاني، لأن الأقدمين أول ما تكلموا فيه. ثم تلاحت مسائل الفن واحدة بعد أخرى. والعناية به لهذا العهد عند أهل المشرق في الشرح والتعليم منه أكثر من غيره. وبالجملته فالمشاركة على هذا الفن أقوم من المغاربة. وسببه والله أعلم أنه كمال في العلوم اللسانية، والصنائع الكمالية توجد في العمران، والمشرق أوفر عمراناً من المغرب كما ذكرناه.

واعلم أن ثمرة<sup>(667)</sup> هذا الفن إنما هي في فهم الإعجاز في القرآن، لأن إعجازه في وفاء الدلالة منه بجميع مقتضيات الأحوال منطوقه ومفهومة، وهي أعلى مراتب الكلام، وهذا هو الإعجاز الذي تقصر الأفهام، وإنما يدرك بعض الشيء منه من كان له ذوق<sup>(668)</sup> بمخالطة اللسان العربي وحصول ملكته، فيدرك من إعجازه على قدر ذوقه، فلهذا كانت مدارك العرب الذين سمعوه من مبلّغه أعلى مقاماً في ذلك<sup>(669)</sup>. لأنهم فرسان الكلام وجهابذته، والذوق عندهم موجود بأوفر ما يكون وأصح. وأحوج ما يكون إلى هذا الفن المفسرون.

(علم الأدب) هذا العلم لا موضوع له ينظر في إثبات عوارضه أو نفيها، وإنما المقصود منه عند أهل اللسان ثمرته وهي الإجادة في فني المنظوم والمنثور على أساليب العرب ومناحيهم. فيجمعون لذلك من كلام العرب ما عساه تحصل

(666) استخدام لمعد عندهم أي عند أهل اللغة والبيان، وهذه اللفظة تدل على فن ابن خلدون لا يعد نفسه منهم  
(667) هذه أحد أهم الثمرات ولكنه مهم أيضاً في الخطابة والتثر والشعر والتظم. وكتابة الرسائل. فهو ديباجه الكلام ومحملها أحد مؤشرات الارتقاء الحضاري فيها. مع أن الاستفراق في بعض أوجهه تكلفاً يؤدي إلى تحلب بشكل آخر  
(668) الذوق هو التدقيق والمهارة والتدبر في ذلك.

(669) أي سمعوه من الرسول صلى الله عليه وسلم وهذا على الإجمال بأن الصحابة الملائمين له صلى الله عليه وسلم كان فهمهم لمعاني القرآن ودلالاته أوسع وأقوى دلالة. انظر على سبيل المثال استنباطات وحكم الخلفاء الراشدين حاشية عمر وعلي رضي الله عنهما. "من كتاب آثار الصحابة"





به الملكة. من شعر عالي الطبقة، وسجع متساو في الإجادة، ومسائل من اللغة والنحو مبثوثة أثناء ذلك متفرقة يستقرى منها الناظر في الغالب معظم قوانين العربية، مع ذكر بعض من أيام العرب يفهم به ما يقع في أشعارهم منها، وكذلك ذكر المهم من الأنساب الشهيرة والأخبار العامة، والمقصود بذلك كله أن لا يخفى على الناظر فيه شيء من كلام العرب وأساليبهم ومناحي بلاغتهم إذا تصفحه، لأنه لا تحصل الملكة من حفظه إلا بعد فهمه، فيحتاج إلى تقديم جميع ما يتوقف عليه فهمه.

ثم إنهم إذا أرادوا حد هذا الفن قالوا الأدب هو حفظ أشعار العرب وأخبارها والأخذ من كل علم بطرف يريدون من علوم اللسان أو العلوم الشرعية من حيث متونها فقط، وهي القرآن والحديث، إذ لا مدخل لغير ذلك من العلوم في كلام العرب. وسمعنا من شيوخنا في مجالس التعليم أن أصول هذا الفن وأركانه أربعة دواوين وهي: أدب الكاتب لابن قتيبة، وكتاب الكامل للمبرد، وكتاب البيان والتبيين للجاحظ، وكتاب النوادر لأبي علي القالي البغدادي<sup>(670)</sup>. وما سوى هذه الأربعة فتبع لها وفروع عنها وكتب المحدثين في ذلك كثيرة.

أما الغناء فكان المصدر الأول من أجزاء هذا الفن لما هو تابع للشعر، إذ الغناء إنما هو تلحينه، وكان الكتاب والفضلاء من الخواص في الدولة العباسية يأخذون أنفسهم به حرصاً على تحصيل أساليب الشعر وفنونه. فلم يكن انتحاله قادحاً في العدالة والمروءة<sup>(671)</sup>.

(670) ميرة هذه الكتب الأربعة أن مؤلفيها كانوا من العلماء الكبار في مجالسهم وكانوا في صدر الأمة ووقت وفور العلم. وكتبوا تلك الكتب ابتداء من أنفسهم. بينما الكتب التي كتبت من بعد فقد ناقشت موضوعاً محدداً من أبواب الأدب أما الموسوعات منها والتي انتشرت في ق 7-9 هجري مثل: صبح الأعشى ونهاية الأرب. فقد اعتمدت على النقل من الكتب السابقة لها. لنا سميت هذه الكتب الأربعة بأسماء الكتب.

(671) من المأخذ التي أخذها أعداء ابن خلدون عليه وذكرها دوالي في أنه كان يستمع للغناء على بحر التيل. والنص السابق يتضمن دفاعه عن نفسه في ذلك حيث أن خواص بني العباس أولى بالمعاصرة من بعدهم، وهو يرى 'انتحاله' لم يكن قادحاً. والحقيقة أن حكم الغناء والتفصيل بأنواعه مسألة شائكة كل له أدلته التي تقول الدفاع عنها لدى معظمهم مبدأ أكثر من البحث عن الحق.





## 47 في أن اللغة ملكة صناعية

اعلم أن اللغات كلها ملكات شبيهة بالصناعة<sup>(672)</sup> إذ هي ملكات في اللسان للعبارة عن المعاني، وجودتها وقصورها بحسب تمام الملكة أو نقصانها. وليس ذلك بالنظر إلى المفردات وإنما هو بالنظر إلى التراكيب. فإذا حصلت الملكة التامة في تركيب الألفاظ المفردة للتعبير بها عن المعاني المقصودة، ومراعاة التأليف الذي يطبق الكلام على مقتضى الحال، بلغ المتكلم حينئذ الغاية من إفادة مقصوده للسامع، وهذا هو معنى البلاغة. والملكات لا تحصل إلا بتكرار الأفعال. لأن الفعل يقع أولاً وتعود منه للذات صفة، ثم تكرر فتكون حالاً، ومعنى الحال أنها صفة غير راسخة، ثم يزيد التكرار فتكون ملكة أي صفة راسخة<sup>(673)</sup>.

فالمتكلم من العرب حين كانت ملكة اللغة العربية موجودة فيهم يسمع كلام أهل جيله وأساليبهم في مخاطباتهم وكيفية تعبيرهم عن مقاصدهم كما يسمع الصبي استعمال المفردات في معانيها. فيلقنها أولاً، ثم يسمع التراكيب بعدها فيلقنها كذلك، ثم لا يزال سماعهم لذلك يتجدد في كل لحظة ومن كل متكلم، واستعماله يتكرر، إلى أن يصير ذلك ملكة وصفة راسخة، ويكون كأحدهم. هكذا تصيرت الألسن واللغات من جيل إلى جيل وتعلمها المعجم والأطفال.

وهذا هو معنى ما تقوله العامة من أن اللغة للعرب بالطبع أي بالملكة الأولى التي أخذت عنهم، ولم يأخذوها عن غيرهم.

ثم فسدت هذه الملكة لمضر بمخاطبتهم الأعاجم، وسبب فسادها أن الناشئ

(672) الملكات تنقسم إلى قسمين صناعية وطبيعية أي مطرية، والملكات الصناعية يمكن تعلمها وتطوير المهارة فيها بينما الطبيعية ترتبط بخصائص الإنسان وقدرته.

(673) يتضمن هذا الرأي نظرية تربوية بشكل مبسط توضح الخطوات التي يتعول فيها التعليم من مجرد استعادة إلى مهارة كاملة أي «ملكة».







من الجيل، صار يسمع في العبارة عن المقاصد كيفيات أخرى غير الكيفيات التي كانت للعرب، فيعبر بها عن مقصوده لكثرة المخالطين للعرب من غيرهم، ويسمع كيفيات العرب أيضا فاختلط عليه الأمر وأخذ من هذه وهذه، فاستحدث ملكة وكانت ناقصة عن الأولى. وهذا معنى فساد اللسان العربي (674).

ولهذا كانت لغة قريش أفصح اللغات العربية وأصرحها لبعدهم عن بلاد العجم من جميع جهاتهم، ثم من اكتنفهم من ثقيف وهذيل وخزاعة وبنو كنانة وغطفان وبنو أسد وبنو تميم. وأما من بعد عنهم من ربيعة ولخم وجذام وغسان وإياد وقضاعة وعرب اليمن المجاورين لأمم الفرس والروم والحبشة، فلم تكن لغتهم تامة الملكة بمخالطة الأعاجم. وعلى نسبة بعدهم من قريش كان الاحتجاج بلغاتهم في الصحة والفساد عند أهل الصناعة العربية (675).

(674) أنظر للدلالة على ذلك اللهجات العربية المتلحقة عن العربية الأصلية والتي يصل فيها الضعف إلى عدم نطق بعض الحروف أو تحويل التشكيل في حركات الأعراب إلى حروف عند الكتابة وغير ذلك كثير، ويرجع ذلك إلى أمور عدة من أهمها ضعف تعلم اللغة، والتعقيدات المصاحبة لها عند التعلم، واختلاط اللسان العربي بغيره من أسنة أعجمية، وضعف مزايا تعليم الصغار في المدارس وهم من ذلك كله عدم اهتمام أهل اللغة واعتدادهم بلمتهم واستخدامهم الصحيح لها

(675) أسلوب اسدرج في الاستشهاد يؤكد أن أصول اللغة بنيت على منطلق علمي واضح وعميق. وبعد ذلك يتكرر في مختلف العلوم التي بناها العرب هناك منهجية في البناء. أنظر على سبيل المثال ترتيب المسانيد في الحديث، أو طرق الاحتجاج في أصول الفقه.





48

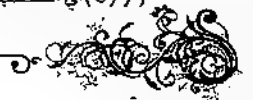
في أن لغة العرب لهذا العهد لغة مستقلة مغايرة للغة مضر وحمير

وذلك أنا نجدها في بيان المقاصد والوفاء بالدلالة على سنن اللسان المضري، ولم يفقد منها إلا دلالة الحركات على تعيين الفاعل من المفعول، فاعتاضوا منها بالتقديم والتأخير وبقرائن تدل على خصوصيات المقاصد، إلا أن البيان والبلاغة في اللسان المضري أكثر وأعرف. لأن الألفاظ بأعيانها دالة على المعاني بأعيانها، ويبقى ما تقتضيه الأحوال ويسمى بساط الحال محتاجاً إلى ما يدل عليه، في اللسان العربي إنما يدل عليها بأحوال وكيفيات في تراكيب الألفاظ وتأليفها من تقديم أو تأخير أو حذف أو حركة إعراب، وقد يدل عليها بالحروف غير المستقلة. ولذلك تفاوتت طبقات الكلام في اللسان العربي بحسب تفاوت الدلالة على تلك الكيفيات كما قدمناه. فكان الكلام العربي لذلك أوجز وأقل ألفاظاً وعبارة من جميع الألسن<sup>(676)</sup>، وهذا معنى قوله صلى الله عليه وسلم: «أوتيت جوامع الكلم واختصر لي الكلام اختصاراً».

وما زالت هذه البلاغة والبيان ديدن العرب ومذهبهم لهذا العهد، ولا تلتفتن في ذلك إلى خرفشة النحاة أهل صناعة الإعراب القاصرة مداركهم عن التحقيق، حيث يزعمون أن البلاغة لهذا العهد ذهبت، وأن اللسان العربي فسد، اعتباراً بما وقع أواخر الكلم من فساد الإعراب الذي يتدارسون قوانينه. وهي مقالة دسها التشيع في طلباعهم<sup>(677)</sup>، وألقاها القصور في أفئدتهم، وإلا فنحن

(676) أثبتت الأيام قدرة العربية على الإيجاز قياساً باللغات الأخرى حيث تملك العربية قدرة تصريعية كبيرة للمعمرات تسامح في سهولة التعلم، وتعدد المعاني، انظر على سبيل المثال كلمة كتب، مكتبة، كتاب، كم يقابلها باللغة الانجليزية من عدة كلمات كل كلمة لها رسمه تصويرية خاصة تكتب بالإنجليزي (BOOK, LIBRARY, WRITE) وهي من أكثر اللغات تقدماً وكيف أن متعلم اللغة العربية يحتاج إلى حفظ كلمة واشتقاقاتها بصورة ذهنية متشابهة بينما اللغات الأخرى تحتاج إلى حفظ عدة كلمات بصورة ذهنية مختلفة والمشابه لذلك كثير من الكلمات والأسملة فتأملها.

(677) أي التعصب لأرائهم، ولارال تعصب بعض النحاء سبباً في تحلف النحويين عن تطبيقه





نجد اليوم الكثير من ألفاظ العرب لم تزل في موضوعاتها الأولى، والتعبير عن المقاصد والتفاوت فيه بتفاوت الإبانة موجود في كلامهم لهذا العهد، وأساليب اللسان وفنونه من النظم والنثر موجودة في مخاطباتهم، وفهم الخطيب المصنق في محافلهم ومجامعهم، والشاعر المفلق على أساليب لغتهم، والذوق الصحيح والطبع السليم شاهدان بذلك، ولم يفقد من أحوال اللسان المدون إلا حركات الإعراب في أواخر الكلم فقط الذي لزم في لسان مضر طريقة واحدة ومهيماً معروفاً وهو الإعراب، وهو بعض من أحكام اللسان وإنما وقمت العناية بلسان مضر<sup>(678)</sup> لما فسد بمخاطبتهم الأعاجم حين استولوا على ممالك العراق والشام ومصر والمغرب، وصارت ملكته على غير الصور التي كانت أولاً فانقلب لغة أخرى. وكان القرآن متزلاً به والحديث النبوي منقولاً بلغته وهما أصلاً الدين والملة، فغشى تناسيهما وانغلاق الأفهام عنهما بفقدان اللسان الذي تنزلاً به، فاحتيج إلى تدوين أحكامه ووضع مقاييسه واستتباط قوانينه، وصار علماً ذا فصول وأبواب ومقدمات ومسائل، سماه أهله بعلم النحو، وصناعة العربية، فأصبح فناً محفوظاً وعلماً مكتوباً وسلماً إلى فهم كتاب الله وسنة رسوله وأهياً<sup>(679)</sup>. كما هي لغة العرب لعهدنا مع لغة مضر إلا أن العناية بلسان مضر من أجل الشريعة كما قلناه حمل ذلك على الاستتباط والاستقراء، وليس عندنا لهذا العهد ما يحملنا على مثل ذلك ويدعونا إليه.

(678) بعد عبد مجد الدين بن الأثير (انظر النهاية في غريب الحديث، طبعة القاهرة، 1322/1904، ج 1، ص 4) تصبيراً للعناية التي أحيطت بها لغة مصر تشبه بصمة مدحشة ما جاء عبد ابن خلدون. نقلاً عن الشاذلي، ج 3، ص 253.

(679) أكد ابن خلدون على تطور النحو والبيان وأسباب ذلك من حفظ القرآن والسنة وأنه يستفاد منهما في ذلك. لكنه لم يجاري النعاه في تعصبيهم حيث يرى أن مدح الحفظ قد تم





## 49 في أن لغة أهل الحضرة والأمصار لغة قائمة بنفسها مخالفة

### لغة مضر

اعلم أن عرف التخاطب في الأمصار وبين الحضرة ليس بلغة مضر القديمة ولا بلغة أهل الجيل، بل هي لغة أخرى قائمة بنفسها بعيدة عن لغة مضر وعن لغة هذا الجيل العربي الذي لعهدنا، وهي عن لغة مضر أبعد. فأما أنها لغة قائمة بنفسها فهو ظاهر، يشهد له ما فيها من التباين الذي يعد عند صناعة أهل النحول خطأ. وهي مع ذلك تختلف باختلاف الأمصار في اصطلاحاتهم، فلهذا أهل المشرق مباينة بعض الشيء للغة أهل المغرب، وكل منهم متوصل بلغته إلى تأدية مقصوده والإبانة عما في نفسه. وهذا معنى اللسان واللفظ. وفقدان الإعراب ليس بضائر لهم كما قلناه في لغة العرب لهذا العهد. وأما أنها أبعد عن اللسان الأول من لغة هذا الجيل، فلأن البعد عن اللسان إنما هو بمخاطبة العجمة، فمن خالط العجم أكثر كانت لغته عن ذلك اللسان الأصلي أبعد، لأن الملكة إنما تحصل بالتعليم كما قلناه، وهذه ملكة ممتزجة من الملكة الأولى التي كانت للعرب ومن الملكة الثانية التي للعجم، فعلى مقدار ما يسمعون من العجمة ويربون عليه يبعدون عن الملكة الأولى. وصار أهل الأمصار كلهم من هذه الأقاليم أهل لغة أخرى مخصوصة بهم تخالف لغة مضر ويخالف أيضا بعضها بعضا كما نذكره وكأنها لغة أخرى<sup>(680)</sup> لاستحكام ملكتها في أجيالهم. والله يخلق ما يشاء ويقدر.

(680) استخدام مصطلح لغة أخرى من باب المجاز، إنما هي لهجات تتشاكل ويتحدث بها وتتميز وتتطور من حيث إلى

آخر ولكنها لا تملك قواعد نحوية ونحوية تحدد معالمها وتميزها عن غيرها وترفعها إلى مستوى اللغة



اعلم أن ملكة اللسان المضري لهذا العهد قد ذهبت وفسدت (681)، ولغة أهل الجيل كلهم مغايرة للغة مضر التي نزل بها القرآن، وإنما هي لغة أخرى من امتزاج العجمة بها كما قدمناه، إلا أن اللغات لما كانت ملكات كما مرّ كان تعلمها ممكناً شأن سائر الملكات. ووجه التعليم لمن يبتغي هذه الملكة ويروم تحصيلها أن يأخذ نفسه بحفظ كلامهم القديم الجاري على أساليبهم من القرآن والحديث. وكلام السلف، ومخاطبات فحول العرب في أسجاعهم وأشعارهم، وكلمات المولدين أيضاً في سائر فنونهم (682)، حتى ينزل كثرة حفظه لكلامهم من المنظوم والمنثور منزلة من نشأ بينهم ولقن العبارة عن المقاصد منهم. ثم يتصرف بعد ذلك في التعبير عما في ضميره على حسب عبارتهم، وتأليف كلماتهم، وما وعاء وحفظه من أساليبهم وترتيب ألفاظهم، فتحصل له هذه الملكة بهذا الحفظ والاستعمال، ويزداد بكثرتهم رسوخاً وقوة. ويحتاج مع ذلك إلى سلامة الطبع والتفهيم الحسن لمنازع العرب وأساليبهم في التراكيب ومراعاة التطبيق بينها وبين مقتضيات الأحوال، والذوق يشهد بذلك. وهو ينشأ من هذه الملكة والطبع السليم فيها كما نذكر. وعلى قدر المحفوظ وكثرة الاستعمال تكون جودة المصنوع نظاماً

(681) نأثر عصر ابن خلدون بغزو المغول والتتار لبلاد العراق والشام وقد تأثرت لغة تلك الفترة ومفرداتها بهذا الغزو. والذي صاحبه انحلال مستوى العلم وضعفه، وابن خلدون يحلل المجتمع والموامل المؤثرة فيه بشكل عميق ومنها اللغة. ودراسة ذلك أحد منهجيّاته في دراسة تطورات المجتمع وتغييراته السياسية والاقتصادية والتعليمية (682) المولدين هم الجيل الثالث في العصر الإسلامي، وكان معظمهم من أبناء عرب وأمّهات غير عربيات وتعلموا العربية وشدوا بها وأصبحوا من أتباعها وأفضلوا فنوناً جديدة في تلك واعتبروا طليقة أو لغة اجتماعية في عصر بني العباس الأول وهي الدولة الأموية بالآندلس. والحقيقة أن عصر المولدين يدل على الحراك الاجتماعي والتغير الذي كان في الأمة في ذلك الوقت، وكان ذلك من الأسرار الحقيقية وتقدم تلك الفترة من جهة وظهور صراعات فيها من جهة أخرى.



ونثراً<sup>(683)</sup>. ومن حصل على هذه الملكات فقد حصل على لغة مضر، وهو الناقد البصير بالبلاغة فيها، وهكذا ينبغي أن يكون تعلمها. والله يهدي من يشاء بفضله وكرمه.

(683) ما يذكره ابن خلدون هنا هو العامل الأول للتمكن. ويبقى العامل الآخر هو مهارة طالب العلم وربطه بين الأفكار وقدرته على الاستنباط، ومواصلة التعلم فإذا كان نصب العلم استيعاباً فإن نصبه الآخر مهارة و استنباطاً





## 51 في أن ملكة هذا اللسان غير صناعة العربية ومستغنية

عنها في التعليم

والسبب في ذلك أن صناعة العربية إنما هي معرفة قوانين هذه الملكة ومقاييسها خاصة. وهي بمثابة من يعرف صناعة من الصنائع علماً، ولا يحكمها عملاً. وللعلم بقوانين الإعراب مع هذه الملكة في نفسها. فإن العلم بقوانين الإعراب إنما هو علم بكيفية العمل وليس هو نفس العمل، ولذلك نجد كثيراً من جهابذة النحاة والمهرة في صناعة العربية المحيطين علماً بتلك القوانين إذا سئل في كتابة سطرين إلى أخيه أو ذي مودته أو شكوى ظلامة أو قصد من قصوده خطأ فيها عن الصواب وأكثر من اللحن، ولم يجد تأليف الكلام لذلك والعبارة عن المقصود على أساليب اللسان العربي. وكذا نجد كثيراً ممن يحسن هذه الملكة ويجيد الفنين من المنظوم والمنثور، وهو لا يحسن إعراب الفاعل من المفعول، ولا المرفوع من المجرور، ولا شيئاً من قوانين صناعة العربية.

فمن هذا تعلم أن تلك الملكة هي غير صناعة العربية، وأنها مستغنية عنها بالجملة، وقد نجد بعض المهرة في صناعة الإعراب بصيراً بحال هذه الملكة، وهو قليل واتفاقي<sup>(684)</sup>. وغيرهم فأجروا صناعة العربية مجرى العلوم بحثاً وقطعوا النظر عن التفقه في تراكيب كلام العرب، إلا إن أعربوا شاهداً أو رجحوا مذهباً من جهة الاقتضاء الذهني لا من جهة محامل اللسان وتراكيبه فأصبحت صناعة العربية كأنها من جملة قوانين المنطق العقلية أو الجدل، وبعدت عن مناحي اللسان وملكته، وما ذلك إلا لعدولهم عن البحث في شواهد

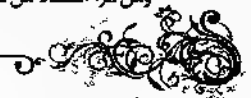
(684) لأن صناعة النحو والنحو وواجبت حفظاً للغة وتسهيلاً لاستخدامها، ويؤكد ذلك أن أهل قريش ورجال الصدر الأول من الإسلام كانوا يتكلمون بطلاقة ولا يلحنون ومنهم الشعراء والحطباء. ويبدو أن تحول علوم اللغة إلى صناعة مفصلة أبعد الناس عنها وجعلها فناً مستقلاً يصعب على الناس. زاد من ذلك انتشار اللحن والحلطة مع المعجمة لمن لم يتعلم اللغة.





اللسان وتراكيبه وتمييز أساليبه، وغفلتهم عن المران في ذلك للمتعلم، فهو أحسن ما تفيده الملكة هي اللسان، وتلك القوانين إنما هي وسائل للتعليم، لكنهم أجروها على غير ما قصد بها، وأصاروها علماً بحتاً، وبمدوا عن ثمرتها. لذا فحصول ملكة اللسان العربي إنما هو بكثرة الحفظ من كلام العرب، حتى يرسم في خياله المنوال الذي نسجوا عليه تراكيبهم فينسج هو عليه، ويتنزل بذلك منزلة من نشأ معهم وخالط عباراتهم في كلامهم<sup>(685)</sup>، حتى حصلت له الملكة المستقرة في العبارة عن المقاصد على نحو كلامهم. والله مقدر الأمور كلها.

(685) يمكن تطوير ما ذكره ابن خلدون من فصول التعلم هذه من خلال تنظيمه كمنهجية للتعليم حيث يضم لها هنا أن ريادة المران يجعل الإنسان كأنه نشأ مع من كتب النص وهذا من باب التقريب، لأن من نشأ وتعلم أقرب في التقني ومن قرأ استفاد من عصور عديدة وهذه هائلة له، ومجتمعه الذي يلحن يصعب من مهارته واستخدامه الصحيح للغة.







## في تفسير الذوق في مصطلح أهل البيان وتحقيق معناه وبيان أنه لا يحصل غالباً للمستعربين من العجم

اعلم أن لفظة الذوق يتداولها المعتنون بفنون البيان، ومعناها حصول ملكة البلاغة للسان<sup>(686)</sup>. وقد مر تفسير البلاغة، وأنها مطابقة الكلام للمعنى من جميع وجوهه بغواص تقع للتراكيب في إهادة ذلك. فالمتكلم بلسان العرب والبليغ فيه يتحرى الهيئة المفيدة لذلك على أساليب العرب وأنحاء مخاطباتهم، وينظم الكلام على ذلك الوجه جهده. فإذا اتصلت مقاماته بمخالطة كلام العرب حصلت له الملكة في نظم الكلام على ذلك الوجه، وسهل عليه أمر التركيب، حتى لا يكاد ينحرف فيه غير منحنى البلاغة التي للعرب، وإن سمع تركيباً غير جار على ذلك المنحنى مجَّه ونبا عنه سمعه بأدنى فكر، بل وبغير فكر، إلا بما استفاده من حصول هذه الملكة. فإن الملكات إذا استقرت ورسخت في محالها ظهرت كأنها طبيعة وجبلة ذلك المحل. ولذلك يظن كثير من المغفلين ممن لم يعرف شأن الملكات أن الصواب للعرب في لغتهم إعراباً وبلاغة أمر طبيعي، ويقول كانت العرب تتطرق بالطبع، وليس كذلك، وإنما هي ملكة لسانية في نظم الكلام تمكنت ورسخت فظهرت في بادئ الرأي أنها جبلة وطبع.

وهذه الملكة كما تقدم إنما تحصل بممارسة كلام العرب وتكرره على السمع والتفطن لخواص تراكيبه، وليست تحصل بمعرفة القوانين العلمية في ذلك التي استبطنها أهل صناعة اللسان، فإن هذه القوانين إنما تقيده علماً بذلك

(686) الذوق من التدقيق البلاغي وهو القدرة البلاغة المطلقة في المطلق والاستيعاب والفهم ويدخل فيه الاستيعاب اللغوي للنطق والمعاني. ودلالات المعنى. وفي العصر الحديث أصبح هذا الذوق جزء من الذوق الأدبي وهو من قائم بذاته له كتبه وله منادسة ومناهجه المحتملة





اللسان ولا تقيد حصول الملكة بالفعل في محلها. وقد مر ذلك. وإذا تقرر ذلك، فملكة البلاغة في اللسان تهدي البليغ إلى وجود النظم وحسن التركيب الموافق لتراكيب العرب في لغتهم ونظم كلامهم، ولورام صاحب هذه الملكة حيداً عن هذه السبيل المعينة والتراكيب المخصوصة لما قدر عليه ولا وافقه عليه لسانه، لأنه لا يعتاده ولا تهديه إليه ملكته الراسخة عنده، وإذا عُرِضَ عليه الكلام عائداً عن أسلوب العرب وبلاغتهم في نظم كلامهم أعرض عنه ومجه وعلم أنه ليس من كلام العرب الذين مارس كلامهم، وربما يعجز عن الاحتجاج لذلك كما تصنع أهل القوانين النحوية والبيان، فإن ذلك استدلال بما حصل من القوانين المفادة بالاستقراء، وهذا أمر وجداني حاصل بممارسة كلام العرب حتى يصير كواحد منهم.

ومثاله لو فرضنا صبيّاً من صبيانهم نشأ وربى في جيلهم فإنه يتعلم لغتهم ويحكم شأن الإعراب والبلاغة فيها حتى يستولي على غايتها، وليس من العلم القانوني في شيء، وإنما هو بحصول هذه الملكة في لسانه ونطقه. وكذلك تحصل هذه الملكة لمن بعد ذلك الجيل بحفظ كلامهم وأشعارهم وخطبهم والمداومة على ذلك بحيث يحصل الملكة ويصير كواحد ممن نشأ في جيلهم وربى بين أجيالهم، والقوانين بمعزل عن هذا. واستعير لهذه الملكة عندما ترسخ وتستقر اسم الذوق الذي اصطلح عليه أهل صناعة البيان، وإنما هو موضوع لإدراك الطعوم، لكن لما كان محل هذه الملكة في اللسان من حيث النطق بالكلام كما هو محل لإدراك الطعوم استعير لها اسمه، وأيضاً فهو وجداني اللسان، كما أن الطعوم محسوسة له، فقيل له ذوق. ومن عرف تلك الملكة من القوانين المسطرة في الكتب فليس من تحصيل الملكة في شيء<sup>(687)</sup>، إنما حصل أحكامها كما

(687) بغير ابن خلدون دائماً بين الاستيعاب النظري للمسائل والقوانين، وبين مهارات التطبيق والممارسة، وهذا من

مهاراته في معرفة الفروق التفصيلية بين البناء النظري والتطبيقي للمعوم.





عرفت. وإنما تحصل هذه الملكة بالممارسة والاعتیاد والتكرار لكلام العرب. فإن عرض لك ما تسمعه من أن سيبويه والفارسي والزمخشري وأمثالهم من فرسان الكلام كانوا أعجماً مع حصول هذه الملكة لهم، فاعلم أن أولئك القوم الذين تسمع عنهم إنما كانوا عجماً في نسبهم فقط، أما العربي والنشأة فكانت بين أهل هذه الملكة من العرب ومن تعلمها منهم، فاستولوا بذلك من الكلام على غاية لا وراءها.

واليوم الواحد من العجم إذا خالط أهل اللسان العربي بالأمصار، فأول ما يجد تلك الملكة المقصودة من اللسان العربي ممتحية الآثار، ويجد ملكتهم الخاصة بهم ملكة أخرى مخالفة لملكة اللسان العربي، ثم إذا فرضنا أنه أقبل على الممارسة لكلام العرب وأشعارهم بالمدارس والحفظ يستفيد تحصيلها فقل أن يحصل له<sup>(688)</sup>، لما قدمناه من أن الملكة إذا سبقتها ملكة أخرى في المحل فلا تحصل إلا ناقصة مخدوشة. وإن فرضنا عجمياً في النسب سلم من مخالطة اللسان العجمي بالكلية وذهب إلى تعلم هذه الملكة بالمدارس فربما يحصل له ذلك. لكنه من الندور بحيث لا يخفى عليك بما تقرر. وربما يدعى كثير ممن ينظر في هذه القوانين البيانية حصول هذا الذوق له بها، وهو غلط أو مغالطة. وإنما حصلت له الملكة إن حصلت في تلك القوانين البيانية<sup>(689)</sup> وليست من ملكة العبارة في شيء. (وَاللَّهِ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ).

(688) إصافة إلى بعد عصره من الممارسة الواقعية للغة مما يجعل المهارة مقصورة من الكتب وبعض الأساتذة وهذه لا تكفي. وربما هذا ينطبق على عصرنا الذي أصبحت لغته بعيدة عن العربية التي تعطيه الملكة للممارسة والحديث بها.

(689) القوانين البيانية أي القوانين النظرية التي يمكن تعلمها وتطبيقها وقت التعلم لا الممارسة لها هي العيابة.





53

في أن أهل الأمصار على الإطلاق قاصرون في تحصيل هذه الملكة اللسانية التي تستفاد بالتعليم، ومن كان منهم أبعد عن اللسان العربي كان حصولها له أصعب وأعسر

والسبب في ذلك ما يسبق إلى المتعلم من حصول ملكة منافيه للملكة المطلوبة، بما سبق إليه من اللسان الحضري الذي أفادته العجمة<sup>(690)</sup>، حتى نزل بها اللسان عن ملكته الأولى إلى ملكة أخرى هي لغة الحضري لهذا العهد. ولهذا نجد المعلمين يذهبون إلى المسابقة بتعليم اللسان للولدان. وتعتقد النحاة أن هذه المسابقة بصناعتهم وليس كذلك. وإنما هي بتعليم هذه الملكة بمخالطة اللسان وكلام العرب. نعم صناعة النحو أقرب إلى مخالطة ذلك. وما كان من لغات أهل الأمصار أعرق في العجمة وأبعد عن لسان مضر قصر صاحبه عن تعلم اللغة المضرية وحصول ملكتها لتمكن المناقاة حينئذ.

واعتبر ذلك بحال أهل المشرق لعهد الدولة الأموية والعباسية، فكان شأنهم - عاليا في تمام هذه الملكة وإجادتها، لبعدهم لذلك العهد عن الأعاجم ومخالطتهم إلا في القليل، فكان أمر هذه الملكة في ذلك العهد أقوم، وكان فحول الشعراء والكتاب أوفر لتوفر العرب وأبنائهم بالمشرق.

حتى تلاشى أمر العرب ودرست لغتهم وفسد كلامهم وانقضى أمرهم ودولتهم، وصار الأمر للأعاجم والملك في أيديهم والتغلب لهم، وذلك في دولة الديلم والسلجوقية<sup>(691)</sup>، وخالطوا أهل الأمصار والحواضر حتى بعدوا عن اللسان

(690) أفادته العجمة: أي أثرت عليه.

(691) بعد ضعف الدولة العباسية ظهرت دول من سلالات الترك وأخرى من سلالات الشركس وثالثة من سلالة البربر في المغرب وأخرى من الفرس. ومعظم هؤلاء كانوا يدينون شكلاً للخلافة دون السلطة ودخل في ذلك استخدامهم لغتهم في أمور الحياة والسلطة خاصة فيما يسمى ببلاد عراق العجم الممتدة اليوم بوسط وشمال إيران، ثم جاء الغزو المغولي وذهب بدولة بني العباس عام 656 وزاد تدهور الأحوال الحضارية والعلمية لبلاد العرب، وابن خلدون عاصر الفترة التي





العربي وملكته، وصار متعلمها منهم مقصرا عن تحصيلها، وعلى ذلك نجد لسانهم لهذا العهد في فني المنظوم والمنثور<sup>(692)</sup> وإن كانوا أكثرين منه، والله سبحانه وتعالى أعلم. وبه التوفيق.

تبعت ذلك وكانت في أوج قوة التتار وهم من السلالات المغولية والتقى بقائدهم في تلك المنرة تيمور لذك قرب دمشق، لذا كانت قرأته وتحليلاته للأحداث من واقع مشاهدة واستبصار ووعي.

(692) ابتداءً من القرن الخامس الهجري السابق لعهد ابن خلدون بقليل انتشرت ظاهرة أديبين هما السجع المتكلف في كافة العلوم والفنون الأدبية والأدبية، وهذه أضعفت الملكات وعقبت العلوم، والثانية من القرنين السابع والثامن هي تأليف الموسوعات في العلوم خاصة الأدبية من خلال جمع ما سبق، ودون ابتكار في الكتابة الشعرية. وكان ذلك انعكاساً لحالة التخلّف التي دخلت فيها الأمة واستمرت عدة قرون وأشار إليها ابن خلدون في مكان سابق.





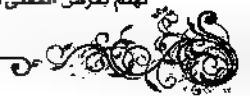
## 54 في انقسام الكلام إلى فني النظم والنثر

اعلم أن لسان العرب وكلامهم على فتين: في الشعر المنظوم، وهو الكلام الموزون المقفى، ومعناه الذي تكون أوزانه كلها على روى واحد وهو القافية، وفي النثر وهو الكلام غير الموزون، وكل واحد من الفتين يشتمل على فنون ومذاهب في الكلام، فأما الشعر فمنه المدح والهجاء والثناء، وأما النثر: فمنه السجع الذي يؤتى بها قطعاً، ويلتزم في كل كلمتين منه قافية واحدة يسمى سجعاً، ومنه المرسل وهو الذي يطلق فيه الكلام إطلاقاً ولا يقطع أجزاء بل يرسل إرسالاً من غير تقييد بقافية ولا غيرها، ويستعمل في الخطب والدعاء وترغيب الجمهور وترهيبهم (693).

وأما القرآن وإن كان من المنثور إلا أنه خارج عن الوصفين وليس يسمى مرسلًا مطلقاً ولا مسجعاً. بل تفصيل آيات ينتهي إلى مقاطع يشهد الذوق بانتهاء الكلام عندها، ثم يعاد الكلام في الآية الأخرى بعدها، وينشئ من غير التزام حرف يكون سجعاً ولا قافية. وهو معنى قوله تعالى: (اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ). وقال: «قد فصلنا الآيات» ويسمى آخر الآيات منها فواصل، إذ ليست أسجاعاً، ولا التزم فيها ما يلتزم في السجع، ولا هي أيضاً قواف. وأطلق اسم المثنائي على آيات القرآن كلها على العموم لما ذكرناه، واختصت بأمر القرآن للغلبة فيها كالنجم للثريا، ولهذا سميت السبع المثنائي. وانظر هذا مع ما قاله المفسرون في تعليل تسميتها بالمثنائي يشهد لك الحق برجحان ما قلناه.

(693) ما يذكره ابن خلدون هو انقسام الكتابة الأدبية وهي أشهر أنواع الكتابة لأن هناك الكتابة العلمية والشرعية والتي

تهتم بمرض المعنى مع اهتمام محدود بالأساليب البلاغية والبيانية.





واعلم أن لكل واحد من هذه الفنون أساليب تختص به عند أهله لا تصلح للفن الآخر ولا تستعمل فيه، مثل النسب المختص بالشعر، والحمد والدعاء المختص بالخطب، والدعاء المختص بالمخاطبات وأمثال ذلك. وقد استعمل المتأخرون أساليب الشعر وموازينه في المنشور من كثرة الأسجاع والتزام التقفية وتقديم النسب بين يدي الأغراض، وصار هذا المنشور إذا تأملته من باب الشعر وفنه ولم يفترقا إلا في الوزن.

والمحمود في المخاطبات السلطانية الترسل وهو إطلاق الكلام وإرساله من غير تسجيع إلا في الأقل النادر، وحيث ترسله الملكة إرسالاً من غير تكلف له، ثم إعطاء الكلام حقه في مطابقته لمقتضى الحال، فإن المقامات مختلفة، ولكل مقام أسلوب يخصه من إطناب أو إيجاز أو حذف أو إثبات أو تصريح أو إشارة وكناية واستعارة (694).

(694) انتشرت في مصر ابن خلدون استخدام المخاطبات السلطانية على أساليب الشعر واستخدام السجع في المراسلات ويرى أن ذلك من الأمور المرفوعة خاصة من خلال اهتمامها بقواعد البديع. أنظر المقدمة ص 1156.





## 55 في أنه لا تتفق الإجابة في فني المنظوم والمنثور معاً إلا للأقل

والسبب في ذلك أنه كما بيناه ملكة في اللسان، فإذا تسبقت إلى محلها ملكة أخرى قصرت بالمحل عن تمام الملكة اللاحقة، لأن تمام الملكات وحصولها للطبائع التي على الفطرة الأولى أسهل وأيسر. وإذا تقدمتها ملكة أخرى كانت منازعة لها في المدة القابلة وعائقة عن سرعة القبول، فوقعت المناهضة وتعذر التمام في الملكة. وهذا موجود في الملكات الصناعية كلها على الإطلاق، وقد برهننا عليه في موضعه بنحو من هذا البرهان. فاعتبر مثله في اللغات فإنها ملكات اللسان وهي بمنزلة الصناعة. وانظر من تقدم له شيء من المعجزة كيف يكون قاصراً في اللسان العربي أبداً. فالأعجمي الذي سبقت له اللغة الفارسية لا يستولي على ملكة العربي، ولا يزال قاصراً فيه ولو تعلمه وعلمه. وكذا البربري والرومي الإفرنجي قل أن تجد أحداً منهم محكماً لملكة اللسان العربي. وما ذلك إلا لما سبق إلى ألسنتهم ملكة اللسان الآخر. وحتى أن طالب العلم من أهل هذه الألسن إذا طلبه بين أهل اللسان العربي جاء مقصراً في معارفه عن الفاية والتحصيل، وما أتى إلا من قبل اللسان. وقد تقدم لك ذلك من قبل. فالألسن واللفات شبيهة بالصنائع<sup>(695)</sup>، وقد تقدم لك أن الصنائع وملكاتها لا تزدهم وأن من سبقت له إجابة في صناعة فقل أن يجيد أخرى أو يستولي فيها على الفاية (وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ).

(695) هذه الأفكار تم عرضها في فصل سابق مع ملاحظة أن قصور اللسان يشمل قصور النطق. أي عدم النطق

الصحيح ومن ثم قصور في الفهم والاستيعاب، فكل ملكة تفتلي على سابقتها.







## 56 في صناعة الشعر ووجه تعلمه

هذا الفن من فنون كلام العرب وهو المسمى بالشعر عندهم، ويوجد في سائر اللغات. إلا أننا الآن إنما نتكلم في الشعر الذي للعرب. فإن أمكن أن تجد فيه أهل الألسن الأخرى مقصودهم من كلامهم، وإلا فلكل لسان أحكام في البلاغة تخصه. وهو في لسان العرب غريب النزعة عزيز المنحى، إذ هو كلام مفصل قطعاً متساوية في الوزن متحدة في الحرف الأخير من كل قطعة. وتسمى كل قطعة من هذه القطعات عندهم بيتاً، ويسمى الحرف الأخير الذي تتفق فيه رويًا وقافية، ويسمى جملة الكلام إلى آخره قصيدة وكلمة، وينفرد كل بيت منه بإفادته في تراكيبه حتى كأنه كلام وحده مستقل عما قبله وما بعده. وإذا أفرد كان تاماً في بابه في مدح أو تشبيب<sup>(696)</sup> أو رثاء، فيحرص الشاعر على إعطاء ذلك في البيت ما يستقل في إفادته. ثم يستأنف في البيت الآخر كلاماً آخر كذلك. ويراعى فيه اتفاق القصيدة كلها في الوزن الواحد حذراً من أن يتساهل الطبع في الخروج من وزن إلى وزن يقاربه، وهي أوزان مخصوصة تسميها أهل تلك الصناعة البحور. وقد حصروها في خمسة عشر بحراً<sup>(697)</sup>، بمعنى أنهم لم يجدوا للعرب في غيرها من الموازين الطبيعية نظاماً.

واعلم أن فن الشعر من بين الكلام كان شريفاً عند العرب، ولذلك جعلوه ديوان علومهم وأخبارهم، وشاهد صوابهم وخطئهم، وأصلاً يرجعون إليه في الكثير من علومهم وحكمهم. وكانت ملكته مستحكمة فيهم شأن الملكات كلها. والملكات اللسانية كلها إنما تكتسب بالصناعة والارتياض في كلامهم حتى

(696) التشبيب هو التعرل بالمحبوب وأوصافه.

(697) أنحر الشعر التي وضعها الحليل بن أحمد خمسة عشر بحراً أو وزباً. واستدرك تلميذه الأحمش وزباً آخر سمي

المتردك كما أن هناك أوزان أخرى مشتقة من هذه البحور لأراجيز





يحصل شبه في تلك الملكة. والشعر من بين فنون الكلام صعب المأخذ على من يريد اكتساب ملكته بالصناعة من المتأخرين لاستقلال كل بيت منه بأنه كلام تام في مقصوده<sup>(698)</sup>، ويصلح أن ينفرد دون ما سواه. فيحتاج من أجل ذلك إلى نوع تلطف في تلك الملكة. حتى يفرغ الكلام الشعري في قوالبه التي عرفت له في ذلك المنحى من شعر العرب، ثم يناسب بين البيوت في موالة بعضها مع بعض بحسب اختلاف الفنون التي في القصيدة. ولصعوبة منحاه وغرابة فنه كان محكا للقرائح في استجادة أساليبه وشحد الأفكار في تنزيل الكلام في قوالبه. ولا يكفي فيه ملكة الكلام العربي على الإطلاق، بل يحتاج بخصوصه إلى تلطف ومحاولة في رعاية الأساليب التي اختصته العرب بها واستعمالها.

ولنذكر هنا سلوك الأسلوب عند أهل هذه الصناعة وما يريدون بها في إطلاقهم، فاعلم أنها عبارة عن المنوال الذي ينسج فيه التراكيب، أو القالب الذي يفرغ فيه، حيث يرجع إلى صورة ذهنية للتراكيب المنتظمة كلية باعتبار انطباقها على تركيب خاص، وتلك الصورة ينتزعها الذهن من أعيان التراكيب وأشخاصها ويصيرها في الخيال كالقالب أو المنوال، ثم ينتقي التراكيب الصحيحة عند العرب باعتبار الإعراب والبيان فيرصها رصا كما يفعله البناء في القالب أو النساج في المنوال، حتى يتسع القالب بحصول التراكيب الوافية بمقصود الكلام، ويقع على الصورة الصحيحة باعتبار ملكة اللسان العربي فيه. فإن لكل فن من الكلام أساليب تختص به وتوجد فيه على أنحاء مختلفة:

فسؤال الطلول في الشعر يكون بخطاب الطلول كتوبه:

يا دار مية بالعلياء فالسند.

(698) الشعر تطور بمدارس وطرق مختلفة ومنه الشعر الحديث الذي أصبحت القصيدة ذات وحدة موضوعية متكاملة يمسك الشعر القديم الذي يكاد كل بيت له وحدة مستقلة. إضافة إلى طرق كتابة الشعر الحديث والقصيدة النثرية.





ويكون باستدعاء الصعب للوقوف والسؤال كقوله:

قفا نسأل الدار التي خف أهلها

أو باستكاء الصعب على الطلل كقوله:

قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل

أو بالاستفهام عن الجواب لمخاطب غير معين كقوله:

ألم تسأل فتخبرك الرسوم

ومثل تحية الطلول بالأمر لمخاطب غير معين بتحيتها كقوله:

ومؤلف الكلام هو كالبناء أو النساخ، والصورة الذهنية المنطبقة كالقالب الذي يبنى فيه أو المنوال الذي ينسج عليه، فإن خرج عن القالب في بنائه أو على المنوال في نسجه كان فاسداً. وهي هيئة ترسخ في النفس من تتبع التراكيب في شعر العرب، لجريانها على اللسان حتى تستحكم صورتها فيستفيد بها العمل على مثالها والاحتذاء بها في كل تركيب من الشعر كما قدمنا ذلك في الكلام بإطلاق<sup>(699)</sup>. وإن القوانين العلمية من المربية والبيان لا يفيد تعليمه بوجه. وليس كل ما يصح في قياس كلام العرب وقوانينه العلمية استعماله، وإنما المستعمل عندهم من ذلك أنحاء معروفة يطلع عليها الحافظون لكلامهم تندرج صورتها تحت تلك القوانين القياسية، فإذا نظر في شعر العرب على هذا النحو بهذه الأساليب الذهنية التي تصير كالقوالب كان نظراً في المستعمل من تراكيبهم لا فيما يقتضيه القياس.

ولهذا قلنا إن المحصل لهذه القوالب في الذهن إنما هو حفظ أشعار العرب وكلامهم. وهذه القوالب كما تكون في المنظوم تكون في المنثور، فإن العرب

(699) يرسخ ابن خلدون مفهوم إن الملكة في المهارة يكتسبها الإنسان ويتمكن منها ويتطبع بها في صنعة أو فنه أو شعره. وقد استقرى هذه النظرية من مشاهدته وتحليلاته في المجتمع وهذه أحد مناهج التعليم كما تم التأكيد سابقاً.





استعملوا كلامهم في كلا الفنين، وجاءوا به مفصلاً في النوعين. ففي الشعر بالقطع الموزونة والقوافي المقيدة واستقلال الكلام في كل قطعة، وفي المتنور يعتبرون الموازنة والتشابه بين القطع غالباً، وقد يقيدونه بالأسجاع، وقد يرسلونه، وكل واحد من هذه معروفة في لسان العرب. والمستعمل منها عندهم هو الذي يبني مؤلف الكلام عليه تأليفه، ولا يعرفه إلا من حفظ كلامهم حتى يتجرد في ذهنه من القوالب المعينة الشخصية قالب كلي مطلق يحذو حذوه في التأليف كما يحذو البناء على القالب<sup>(700)</sup>، والنساج على المنوال. فلهذا كان فن تأليف الكلام منفرداً عن نظر النحوي والبياني والعروضي. نعم إن مراعاة قوانين هذه العلوم شرط فيه لا يتم بدونها، فإذا تحصلت هذه الصفات كلها في الكلام اختص بنوع من النظر لطيف هي هذه القوالب التي يسمونها أساليب، ولا يفيد إلا حفظ الكلام العرب نظاماً ونثراً، وإذا تقرر معنى الأسلوب ما هو فلنذكر بعده حداً أو رسماً للشعر تفهم حقيقته على صعوبة هذا الغرض. فإننا لم نقف عليه لأحد من المتقدمين فيما رأينا. فنقول: الشعر هو الكلام البليغ المبني على الاستمارة والأوصاف، المفصل بأجزاء متفقة في الوزن والروي مستقل كل جزء منها في غرضه ومقصده عما قبله وبعده، الجاري على أساليب العرب المخصوصة به. حيث أن الجاري على الأساليب المخصوصة به فصل له عما لم يجر منه على أساليب العرب المعروفة، فانه حينئذ لا يكون شعراً إنما هو كلام منظوم، لان الشعر له أساليب تخصه لا تكون للمتنور. وكذا أساليب المتنور لا تكون للشعر. فما كان من الكلام منظوماً وليس على تلك الأساليب فلا يكون شعراً. وبهذا الاعتبار كان الكثير ممن تلقيناه من شيوخنا في هذه

(700) يضاف إلى شرط ابن خلدون حفظ كلام العرب لكن ما حفظه في متون العلم في أول حياته أثر عليه أكثر. لذا فالخيال الذي يملكه الشاعر وخبرته في الحياة وقوة التصور لديه تؤثر في قوة شعره. لأن سبك العبارات في قوالب بدون روح واحساس بمنبر نظاماً. وهو غير الشعر الذي تتنزهه العرب ويلهب المشاعر والشعور لذا سمي شعراً.





الصناعة الأدبية يرون أن نظم المتنبّي والمعرّي<sup>(701)</sup> ليس هو من الشعر في شيء لأنهما لم يجرياه على أساليب العرب من الأمم، عند من يرى أن الشعر يوجد للعرب وغيرهم؛ ومن يرى أنه لا يوجد لغيرهم فلا يحتاج إلى ذلك، ويقول مكانه الجاري على الأساليب المخصوصة.

واعلم أن لعمل الشعر واحكام صناعته شروطاً أولها الحفظ من جنسه أي من جنس شعر العرب حتى تنشأ في النفس ملكة ينسج على منوالها، ويتخير المحفوظ من الحر النقي الكثير الأساليب، وهذا المحفوظ المختار أقل ما يكفي فيه شعر شاعر من الفحول الإسلاميين مثل ابن أبي ربيعة وكثير وذي الرمة وجريّر وأبي نواس وحبيب والبحتري والرضي وأبي فراس. ومن كان خالياً من المحفوظ فنظمه قاصر رديء. ولا يعطيه الرونق والحلاوة إلا كثرة المحفوظ، فمن قل حفظه أو عدم لم يكن له شعر وإنما هو نظم ساقط، واجتناب الشعر أولى ممن لم يكن له محفوظ، ثم بعد الامتلاء من الحفظ وشغذ القريحة للنسج على المنوال يقبل على النظم، وبالإكثار منه تستحكم ملكته وترسخ، وربما يقال إن من شرطه نسيان ذلك المحفوظ لتمحى رسومه الحرفية الظاهرة إذا هي صادرة عن استعمالها بعينها، فإذا نسيها وقد تكيفت النفس بها انتقش الأسلوب فيها كأنه منوال يأخذ النسج عليه بأمثالها من كلمات أخرى ضرورة.

ثم لا بد له من الخلوة واستجادة المكان المنظور فيه من المياه والأزهار، وكذا المسموع لاستئارة القريحة باستجماعها وتنشيطها بملاذ السرور، ثم مع هذا كله فشرطه أن يكون على جمام ونشاط، فلذلك أجمع له وأنشط للقريحة

(701) يرى ابن خلدون أن شعر المتنبّي والمعرّي أقل جودة من غيره لأنه منطقي العبارة وعميق المعاني. وأثبت التاريخ عدم صحة هذا الأمر فالمتنبّي أصبح شاعر العربية الأول وتجدد الاستشهاد في قصائده في كل ميدان. وكذا المعرّي في شعر الحكمة، والحقيقة أن كلا الشاعرين سابقين لعصرهما وبعيرتهما لم يستوعبها زمانهما.





أن تأتي بمثل ذلك المنوال الذي في حفظه. قالوا وخير الأوقات لذلك أوقات البكر عند الهبوب من النوم وفراغ المعدة ونشاط الفكر، وفي هؤلاء الجمام. وربما قالوا إن من بواعثه العشق والانتشاء. ذكر ابن رشيق في كتاب العمدة وهو الكتاب الذي انفرد بهذه الصناعة وإعطاء حقها، ولم يكتب فيها أحد قبله ولا بعده مثله. قالوا فإن استصعب عليه بعد هذا كله فليتركه إلى وقت آخر، ولا يكره نفسه عليه. وليكن بناء البيت على القافية من أول صوغه ونسجه، ويبنى الكلام عليها إلى آخره، لأنه إن غفل عن بناء البيت على القافية صعب عليه وضعها في محلها. فربما تجيء نافرة قلقة. وإذا سمح الخاطر بالبيت ولم يناسب الذي عنده فليتركه إلى موضعه الأليق به. فإن كل بيت مستقل بنفسه، ولم تبق إلا المناسبة فليتخير فيها كما يشاء. وليراجع شعره بعد الخلاص منه بالتنقيح والنقد. ولا يضمن به على الترك إذا لم يبلغ الإجابة، فإن الإنسان مفتون بشعره إذ هو نيات فكره واختراع قريحته. ولا يستعمل فيه من الكلام إلا الأفصح من التراكيب والخالص من الضرورات اللسانية، فليهجرها، فإنها تنزل بالكلام عن طبقة البلاغة، وقد حظر أئمة اللسان عن المولد<sup>(702)</sup> وارتكاب الضرورة إذ هو في سعة منها بالمدول عنها إلى الطريقة المثلى من الملكة. ويجتنب أيضا المعقد من التراكيب جهده، وإنما يقصد منها ما كانت معانيه تسابق ألفاظه إلى الفهم، وكذلك كثرة المعاني في البيت الواحد فإن فيه نوع تعقيد على الفهم، وإنما المختار منه ما كانت ألفاظه طبقة على معانيه أو أوفى. فإن كانت المعاني كثيرة كان حشوا، واستعمل الذهن بالفصوص عليها، فمتع الذوق عن استيقاء مدركه من البلاغة، ولا يكون الشعر سهلاً إلا إذا كانت معانيه تسابق ألفاظه إلى الذهن. وليجتنب الشاعر أيضاً الحوشى من الألفاظ

(702) أي حرّموا استخدام الألفاظ المولدة وهي التي استحدثها المولدون، وارتكاب الضرورة أي تعبير إعراب الكلمة أو بنيتها لضرورة شديدة. دوافي ص 1164.



والمقعر ، وكذلك السوقي المبتذل بالتداول بالاستعمال، فإنه ينزل بالكلام عن طبقة البلاغة أيضاً فيصير مبتذلاً ويقرب من عدم الإفادة، كقولهم النار حارة والسماء فوقنا. وبمقدار ما يقرب من طبقة عدم الإفادة يبعد عن رتبة البلاغة إذ هما طرفان. ولهذا كان الشعر في الربانيات والنبويات قليل الإجادة في الغالب ولا يحذق فيه إلا الفحول، وفي القليل على العسر، لأن معانيها متداولة بين الجمهور فتصير مبتذلة لذلك.

وإذا تعذر الشعر بعد هذا كله فليراوضه<sup>(703)</sup> ويعاوده فإن القريحة مثل الضرع يدر بالامتراء ويجف بالترك والإهمال<sup>(704)</sup>.

(703) الشعر إذا حاول فيه الإنسان ولم يستطيع عليه أولى له أن ينكره (وليصف صرع إن استحال إدراجه)  
(704) عرص ابن خلدون في آخر هذا الفصل قصائد حول الشعر ودم أهلها لها. وكيف يؤدي الشعر صاحبه إن مدح أو دم تم احتصارها لتصف أهميتها أنظر المقدمة ص 1166-1168.





## 57 في أن صناعة النظم والنثر إنما هي في الألفاظ لا في المعاني

اعلم أن صناعة الكلام نظماً ونثراً إنما هي في الألفاظ لا في المعاني، وإنما المعاني تبع لها، وهي أصل، فالصانع الذي يحاول ملكة الكلام في النظم والنثر إنما يحاولها في الألفاظ بحفظ أمثالها من كلام العرب، ليكثر استعماله وجريه على لسانه، حتى تستقر له الملكة في لسان مضر، ويتخلص من العجمة التي ربي عليها في جيله، ويفرض نفسه مثل وليد ينشأ في جيل العرب ويلقن لغتهم كما يلقنها الصبي حتى يصير كأنه واحد منهم في لسانهم. وذلك أنا قدمنا<sup>(705)</sup> أن لسان ملكة من الملكات في النطق يحاول تحصيلها بتكرارها على اللسان حتى تحصل، والذي في اللسان والنطق إنما هو الألفاظ، وأما المعاني فهي في الضمائر. وأيضاً فالمعاني موجودة عند كل واحد وفي طلوع كل فكر منها ما يشاء ويرضى فلا تحتاج إلى صناعة<sup>(706)</sup>، وتأليف الكلام للعبارة عنها هو المحتاج للصناعة كما قلناه، وهو بمثابة القوالب للمعاني. فكما أن الأواني التي يفترف بها الماء من البحر منها أنية الذهب والفضة والصدف والزجاج والخزف، والماء واحد في نفسه، وتختلف الجودة في الأواني المملوءة بالماء باختلاف جنسها لا باختلاف الماء، كذلك جودة اللغة وبلاغتها في الاستعمال تختلف باختلاف طبقات الكلام في تأليفه باعتبار تطبيقه على المقاصد، والمعاني واحدة في نفسها، وإنما الجاهل بتأليف الكلام وأساليبه على مقتضى ملكة اللسان إذا حاول العبارة عن مقصوده ولم يحسن بمثابة المقعد الذي يروم النهوض ولا يستطيعه لفقدان القدرة عليه، والله يعلمكم ما لم تكونوا تعلمون.

(705) أي من الفصل السابع والأربعين من هذا الباب، ففصل في أن اللغة ملكة صناعية.

(706) هذا الرأي الذي يراه ابن خلدون يمكن أن يُقيل على إجماله، ولكن من الفاحية الفعلية حتى المعاني تختلف من شخص لآخر لارتباطها بقوة خيال الشخص وخبراته وإطلاعه على أفكار ومعلومات يحتاجها، إضافة إلى تعلمه وتمكنه من ذلك سواء للمعاني أو دلالاتها أو شواهداها.







قد قدمنا أنه لا بد من كثرة الحفظ لمن يروم تعلم اللسان العربي وعلى قدر جودة المحفوظ وطبقته في جنسه وكثرته من قلته تكون جودة الملكة الحاصلة عنه للحافظ. فمن كان محفوظه شعر حبيب أو العتابي<sup>(707)</sup> أو ابن المعتز أو ابن هانئ أو الشريف الرضي أو رسائل ابن المقفع أو سهل بن هارون أو ابن الزيات أو البديع أو الصائب تكون ملكته أجود وأعلى مقاماً. يظهر ذلك للبصير الناقد صاحب الذوق وعلى مقدار جودة المحفوظ أو المسموع تكون جودة الاستعمال من بعده ثم إجادة الملكة من بعدهما. فبارتقاء المحفوظ في طبقته من الكلام ترتقي الملكة الحاصلة لأن الطبع إنما ينسج على منوالها. وتتمو قوى الملكة بتغذيتها، وذلك أن النفس وإن كانت في جبلتها واحدة بالنوع فهي تختلف في البشر بالقوة والضعف في الإدراكات. واختلافها إنما هو باختلاف ما يرد عليها من الإدراكات والملكات والألوان التي تكييفها من خارج، فبهذه يتم وجودها، وتخرج من القوة إلى الفعل صورتها. والملكات التي تحصل لها إنما تحصل على التدريج كما قدمنا. فالملكة الشعرية تنشأ بحفظ الشعر، وملكة الكتابة بحفظ الأسجاع والترسيل، والعلمية بمخالطة العلم والإدراكات والأبحاث والأنظار، والفقهية بمخالطة الفقه وتظهير المسائل وتقريرها وتخريج الفروع على الأصول، وللنفس في كل واحد منها لون تكييف به. وعلى حسب ما نشأت الملكة عليه من جودة أو رداءة تكون تلك الملكة في نفسها. فملكة البلاغة العالية الطيبة في جنسها إنما تحصل بحفظ العالي في طبقته من الكلام. ولهذا كان الفقهاء وأهل العلوم كلهم قاصرين في البلاغة. وما ذلك

(707) حبيب هو أبو تمام الطائي الشاعر المعروف، والعتابي شاعر من شعراء صدر الدولة العباسية وهو من طبقة أبو نواس وأبو المتاهية. أنظر دواقي ص 1169.





إلما يسبق إلى محفوظهم ويمتلئ به من القوانين العلمية والعبارات الفقهية الخارجة عن أسلوب البلاغة والنازلة عن الطبقة، لأن العبارات عن القوانين والعلوم لا حظ لها في البلاغة، فإذا سبق ذلك المحفوظ إلى الفكر وكثر وتلونت به النفس جاءت الملكة الناشئة عنه في غاية القصور وانحرفت عباراته عن أساليب العرب في كلامهم. وهكذا نجد شعر الفقهاء والنحاة والمتكلمين والنظار وغيرهم ممن لم يمتلئ من حفظ النقي الحر من كلام العرب.

وأما الكتاب والشعراء فليسوا كذلك لتحيرهم في محفوظهم ومخالطتهم كلام العرب وأساليبهم في الترسيل وانتقائهم له الجيد من الكلام.

ذكرت يوماً صاحبنا أبا عبد الله بن الخطيب وزير الملوك بالأندلس من بني الأحمر، وكان الصدر المقدم في الشعر والكتابة، فقلت له أجد استصعاباً على في نظم الشعر متى رمته مع بصري به وحفظي لجيد الكلام من القرآن والحديث وفنون من كلام العرب، وإن كان محفوظي قليلاً وإنما أتت والله أعلم من قبل ما حصل في حفظي من الأشعار العلمية والقوانين التأليفية.

فإنني حفظت قصيدتي الشاطبي الكبرى والصغرى في القراءات، وتدارست كتابي ابن الحاجب في الفقه والأصول وجمل الخونجي في المنطق وبعض كتاب التسهيل وكثيراً من قوانين التعليم في المجالس، فامتلاً محفوظي من ذلك، وخذش وجه الملكة التي استعددت لها بالمحفوظ الجيد من القرآن والحديث وكلام العرب، فمأق القريحة عن بلوغها<sup>(708)</sup> ونظر إلى ساعة معجباً ثم قال: لله أنت وهل يقول هذا إلا مثلك؟

ويظهر لك من هذا الفصل وما تقرر فيه سر آخر، وهو إعطاء السبب في أن كلام الإسلاميين من العرب أعلى طبقة في البلاغة وأذواقها من كلام

(708) ما يراه ابن خلدون في كيف يكون الإنسان شاعراً فحلاً وموقوفات ذلك استنبطه عن علم ومعرفة وتجربة، فقد كتب ابن خلدون الشعر ولكنه لم يبرز فيه وما يذكره لابن الخطيب تأكيد لسبب ذلك.





الجاهلية في منثورهم ومنظومهم. فإننا نجد شعر حسان بن ثابت وعمر بن أبي ربيعة والحطيئة وجريير والفرزدق ونُصيب وغيلان ذي الرمة والأحوص وبشار، ثم كلام السلف من العرب في الدولة الأموية وصدرًا من الدولة العباسية، في خطبهم وترسيلهم ومحاوراتهم للملوك، أرفع طبقة من البلاغة من شعر النابغة وعنترة وابن كلثوم وزهير وعلقمة بن عبدة وطرفة ابن العبد، ومن كلام الجاهلية في منثورهم ومحاوراتهم. والطبع السليم والذوق الصحيح شاهدان بذلك للناقد البصير بالبلاغة. والسبب في ذلك أن هؤلاء الذين أدركوا الإسلام سمعوا الطبقة العالية من الكلام في القرآن والحديث اللذين عجز البشر عن الإتيان بمثليهما، لكونها ولجت في قلوبهم ونشأت على أساليبها نفوسهم، فتهدت طباعهم وارتقت ملكاتهم في البلاغة على ملكات من قبلهم من أهل الجاهلية ممن لم يسمع هذه الطبقة ولا نشأ عليها؛ فكان كلامهم في نظمهم ونثرهم أحسن ديباجة وأصفى رونقاً من أولئك، وارضف مبنًى وأعدل تثقيفاً بما استفادوه من الكلام العالي الطبقة. وتأمل ذلك يشد لك به ذوقك إن كنت من أهل الذوق والتبصر بالبلاغة<sup>(709)</sup>.

ولقد سألت يوماً شيخنا الشريف أبا القاسم قاضي غرناطة لعهدنا فسألته يوماً ما بال العرب الإسلاميين أعلى طبقة في البلاغة من الجاهلين. ولم يكن ليستنكر ذلك بذوقه. فسكت طويلاً ثم قال لي: والله ما أدري فقلت أعرض عليك شيئاً ظهر لي في ذلك، ولعله السبب فيه. وذكرت له هذا الذي كتبت فسكت معجباً. ثم قال لي: يا فقيه هذا كلام من حقه أن يكتب بالذهب. وكان من بعدها يؤثر محلى ويُصيخ في مجالس التعليم إلى قولي، ويشهد لي بالنباهة في العلوم. والله خلق الإنسان وعلمه البيان.

(709) ترى معظم الدراسات الحديثة في نقد الشعر عكس هذا الرأي حيث يرون أن أصحاب المعلقة وعلى رأسهم أمّري، القيس أكثر الشعراء قوة ومحولة في الشعر ولا يناسبهم إلا بعض أعلام عصر بني عباس خاصة المتنبي والمعمري وأبو تمام الطائي.





## 59 في بيان المطبوع من الكلام والمصنوع وكيفية جودة المصنوع أو قصوره

اعلم أن الكلام الذي هو العبارة والخطاب إنما سره وروحه في إفادة المعنى. وأما إذا كان مهملاً فهو كالموات الذي لا عبرة به. وكمال الإفادة هو البلاغة على ما عرفت من حدها عند أهل البيان، لأنهم يقولون: هي مطابقة الكلام لمقتضى الحال. ومعرفة الشروط والأحكام التي بها تطابق التراكيب اللفظية لمقتضى الحال هو فن البلاغة.

وأحوال هذه التراكيب من تقديم وتأخير، وتعريف وتشكير، وإضمار وإظهار، ثم يتبع هذه الإفادة لمقتضى الحال التفتن في انتقال الذهن بين المعاني بأصناف الدلالات، لأن التركيب يدل بالوضع على معنى، ثم ينتقل الذهن إلى لازمه أو ملزومه أو شبهه، فيكون هيها مجازاً إما باستعارة أو كناية كما هو مقرر في موضعه. ويحصل للفكر بذلك الانتقال لذة، كما تحصل في الإفادة وأشد، لأن في جميعها ظفراً بالمدلول من دليله، والظفر من أسباب اللذة كما علمت. ثم لهذه الانتقالات أيضاً شروط وأحكام كالقوانين صيروها صناعة وسموها بالبيان. وهي شقيقة علم المعاني المفيد لمقتضى الحال، لأنها راجعة إلى معاني التراكيب ومدلولاتها، وقوانين علم المعاني راجعة إلى أحوال التراكيب نفسها من حيث الدلالة، واللفظ والمعنى متلازمان متضايقان كما علمت. فإذا علم المعاني وعلم البيان هما جزءا البلاغة، وبهما كمال الإفادة والمطابقة لمقتضى الحال. ثم اعلم أنهم إذا قالوا الكلام المطبوع فإنهم يعنون به الكلام الذي كملت طبيعته وسجيته، ومن إفادة مدلوله المقصود منه، لأنه عبارة وخطاب ليس المقصود منه النطق فقط، بل المتكلم يقصد به أن يفيد سامعه ما في ضميره إفادة تامة ويدل به عليه دلالة وثيقة.



## 60 في ترفع أهل المراتب عن انتحال الشعر

اعلم أن الشعر كان ديواناً للعرب فيه علومهم وأخبارهم وحكمهم. وكان رؤساء العرب منافسين فيه، وكانوا يقفون بسوق عكاظ<sup>(710)</sup> لإنشاده وعرض كل واحد منهم ديباجته على فحول الشأن وأهل البصر لتمييز حوله، حتى انتهوا إلى المناغاة<sup>(711)</sup> في تعليق أشعارهم بأركان البيت الحرام موضع حجهم وبيت إبراهيم كما فعل امرؤ القيس بن حجر، والنايفة الذبياني، وزهير بن أبي سلمى، وعنترة بن شداد، وطرفة بن العبد، وعلقمة بن عبدة والأعشى وغيرهم من أصحاب المعلقات السبع. فإنه إنما كان يتوصل إلى تعليق الشعر بها من كان له قدرة على ذلك بقومه وعصبيته ومكانه في مضر على ما قيل في سبب تسميتها بالمعلقات. ثم انصرف العرب عن ذلك أول الإسلام بما شغلهم من أمر الدين والنبوة والوحي وما أدهشهم من أسلوب القرآن ونظمه، فأخرسوا عن ذلك وسكتوا عن الخوض في النظم والنثر زماناً<sup>(712)</sup>. ثم استقر ذلك وأونس الرشد من الملة ولم ينزل الوحي في تحريم الشعر وحظره، وسمعه النبي صلى الله عليه وسلم وأثاب عليه، فرجموا حينئذ إلى ديدنهم منه. وكان لعمر بن أبي ربيعة كبير قریش لذلك المهد مقامات فيه عالية وطبقة مرتفعة، وكان كثيراً ما يعرض شعره على ابن عباس فيقصف لاستماعه ممجبا

(710) سوق عكاظ من أسواق الجاهلية المشهورة قرب الطائف كان العرب يجتمعون فيه أيلماً معلومة من كل عام للبيع والشراء ورواية الشعر والقاء الخطب، ويعطى كل إنسان مكانته الفنية والأدبية في مجتمعه. إنه مؤتمر أدبي سنوي يلي حاجات ذلك الزمان.

(711) المناغاة إذا اجتمع الجاه والترف والفخر فهو مناغاة.

(712) يعارض هنا الرأي ما أشار إليه ابن خلدون سابقاً في الفصل السادس والخمسين في صناعة الشعر وأوجه تعلمه، بأن الشعر في صدر الإسلام أقوى من الشعر الجاهلي وما ذكره ابن خلدون هنا من تأثير القرآن والأصراف إليه هو الرأي الأقوى. وهناك وجه للجمع بين الرأيين حيث أن القرآن أبهرهم وأنه أثر في تقوسهم وقوى ملكاتهم، معادوا مع حصارتهن أقوى من شعر الجاهلية.





به، ثم جاء من بعد ذلك الملك (الفحل) والدولة العزيزة<sup>(713)</sup> وتقرّب إليهم العرب بأشعارهم ومدحونهم بها، ويجيزهم الخلفاء بأعظم الجوائز على نسبة الجودة في أشعارهم ومكانهم من قومهم، ويحرصون على استهداء أشعارهم يطلعون منها على الآثار والأخبار واللغة وشرف اللسان، والعرب يطالبون ولدهم بحفظها، ولم يزل هذا الشأن أيام بني أمية وصدرًا من دولة بني العباس، وانظر ما نقله صاحب العقد في مسامرة الرشيد للأصمعي في باب الشعر والشعراء تجد ما كان عليه الرشيد من المعرفة بذلك والرسوم فيه والعناية بانتحاله والتبصر بجيد الكلام وردئه وكثرة محفوظه منه، ثم جاء خلف من بعدهم لم يكن اللسان لسانهم من أجل المعجمة وتقصيرها باللسان، وإنما تعلموه صناعة، ثم مدحوا بأشعارهم أمراء المعجم الذين ليس اللسان لهم، طالبين معروفهم فقط لا سوى ذلك من الأغراض، كما فعله حبيب والبحتري والمتنبي وابن هانئ ومن بعدهم إلى هلم جرا. فصار غرض الشعر في الغالب إنما هو الكذب والاستجداء لذهاب المنافع التي كانت فيه للأولين كما ذكرناه آنفًا<sup>(714)</sup>، وأنف منه لذلك أهل الهمم والمراتب من المتأخرين، وتغير الحال، وأصبح تعاطيه هجنة في الرئاسة ومذمة لأهل المناصب الكبيرة، والله مقلب الليل والنهار.

(713) يعرف ابن خلدون بتقصه لبني أمية، فجده الأول خلدون دخل مع الفتح الإسلامي أثناء عصر بني أمية. ويظهر من كتابه في التاريخ هذا التعمص من جهة. ومن جهة أخرى عاطفة ابن خلدون جياشة في حب آل البيت كما اتضح تأرجع موقف ابن خلدون بين تمصيه لبني أمية وحيه لآل البيت في ترك قصة مقتل الحسين بن علي رضي الله عنهما بدون عرض حيث ترك أربعة صفحات بيضاء خالية في تاريخه. وهذه بسبب تردده بين رأيين صعيين والمعض يرى ذلك حكمة مصاعمة لابن خلدون في تلك لصعوبة أخذ موقف في عرض ذلك الحدث المؤلم وربما لأنه يريد تعديدها برأي جديد ولم يتعكّن من تدوينه.

(714) الحقيقة أن الشعر منذ العصر الجاهلي كان مصدرًا للخلل لبعض من ينتحلّه فمعروف أن ربيعة بن أبي سلمى على جلالة قدره وعلو كعبه في الشعر منح ونال من كتب فيهم قصيدة، واستمر الأمر في مختلف المصور. وقبل من الشعر خاصة لدى كبار الشعراء كان يحكي حياة الأمة وحاجاتها والحقيقة أن ظروف العصر تؤثر في سلوك وتصرفات أمته، وكما قيل الناس أبناء زمانهم أكثر منهم أبناءهم.

في الصدر الثاني للدولة العباسية مو تغير الناقد في همم الشعر وتنوقه، لانتشار المعجمة في المجتمع وهذا ما زاد فيما ذكره ابن خلدون من أعمال الكذب والاستجداء، ولا يمنع ذلك من وجود حواضر كانت عربية وتنوحت الشعر بأوج مجده كما هي دولة الحماني التي امتلأت زمانه بشعر الدنيا المتنبي وصاحبه في ذلك الزمان أبو فراس.



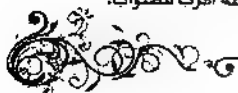
## 61 في أشعار العرب وأهل الأمصار لهذا العهد

اعلم أن الشعر لا يختص باللسان العربي فقط، بل هو موجود في كل لغة، سواء كانت عربية أو عجمية، وقد كان في الفرس شعراء وفي يونان كذلك، وذكر منهم أرسطو في كتاب المنطق أوميروس<sup>(715)</sup> الشاعر وأثنى عليه، وكان في حمير أيضاً شعراء متقدمون، ولما فسد لسان مضر ولغتهم دونت مقاييسها وقوانين إعرابها وفسدت اللغات من بعد بحسب ما خالطها ومازجها من العجمة، فكانت لجيل العرب بأنفسهم لغة سلفهم من مضر في الإعراب جملة، وفي كثير من الموضوعات اللغوية وبناء الكلمات، وكذلك الحضر أهل الأمصار نشأت فيهم لغة أخرى خالفت لسان مضر في الإعراب وأكثر الأوضاع والتعاريف، وخالفت أيضاً لغة الجيل من العرب لهذا العهد، واختلفت هي في نفسها بحسب اصطلاحات أهل الآفاق، فلاهل المشرق وأمصاره لغة غير لغة أهل المغرب وأمصاره<sup>(716)</sup>، وتخالفتها أيضاً لغة أهل الأندلس وأمصاره.

ثم لما كان الشعر موجوداً بالطبع في أهل كل لسان لأن الموازين على نسبة واحدة في أعداد المتحركات والسواكن وتقابلها موجودة في طباع البشر، فلم يُهجر الشعر بفقدان لغة واحدة وهي لغة مضر الذين كانوا فحولهم وفرسان ميدانه، حسبما اشتهر بين أهل الخليفة، بل كل جيل وأهل كل لغة من العرب المستعجمين والحضر أهل الأمصار يتعاطون منه ما يطلوهم في انتحاله

(715) هو مومير أو موميروس صاحب ملحمة الإلياذة الأوديسا من أشهر شعراء الأئب الحماسي في اليونان د. وافي ص 1178.

(716) لا زال التباين بين لغة أهل المشرق والمغرب قائماً من أيام ابن خلدون وقبله، ويتضح ذلك بالكلمات المستخدمة وتركيب الجمل وطريقة التعليل ويتبداه إلى طريقة التفكير والتحليل للأمور. عمق ذلك وزادت منهجية التفكير المرصية التي صيغ الاحتلال أهل المغرب بها، ولا زال أهل المغرب يعملون في التعامل مع الأمور بشيء من التحليل والتفصيل والأسباب والمسببات، بينما أهل المشرق يعملون للإجمال ومعالجة الأمور بظواهرها، وكل يرى طريقته أقرب للصواب.





ورصف بنائه على مهيع كلامهم. فأما العرب أهل هذا الجيل المستجمعون عن لغة سلفهم من مصر فيقرضون الشعر لهذا العهد في سائر الأعاريض على ما كان عليه سلفهم المستعربون، ويتأتون منه بالمطولات مشتملة على مذاهب الشعر وأغراضه من النسيب والمدح والرتاء والهجاء، ويستطردون في الخروج من فن إلى فن في الكلام، وربما هجموا على المقصود لأول كلامهم. وأكثر ابتدائهم في قصائدهم باسم الشاعر ثم بعد ذلك ينسبون.

ولهم فن آخر كثير التداول في نظمهم يجيئون به معصباً على أربعة أجزاء يخالف آخرها الثلاثة في رويه ويلتزمون القافية الرابعة في كل بيت إلى آخر القصيدة شبيهاً بالمربع والمخمس الذي أحدثه المتأخرون من المولدين. ولهؤلاء العرب في هذا الشعر بلاغة فائقة، وفيهم الفحول والمتأخرون، وأساليب الشعر وفنونه موجودة في أشعارهم هذه ما عدا حركات الإعراب في أواخر الكلم، فإن غالب كلماتهم موقوفة الآخر، ويتميز عندهم الفاعل من المفعول والمبتدأ من الخبر بقرائن الكلام لا بحركات الإعراب<sup>(717)</sup>.

(717) تميز الشعر مع تميز لغة العرب وما يذكره ابن خلدون هنا هو التعبير في البناء والتراكيب، وهناك أنواع من التعبير بالأنماط والمعاني حيث ظهر الشعر الشعبي لكل مجتمع على حده، وكانت بدايات ذلك قبيل عصر ابن خلدون ومع الزمن ترسخ كمذاهب معروفة ومواضيع ومجالات في كل بلد. ويريد أثر الشعر الشعبي كلما كان قريباً من اللهجة الدارجة في المجتمع خاصة إذا استشهد به الناس في حياتهم، وأثر بطرق تمكيزهم







## 62 من الموشحات والأزجال للأندلس

وأما أهل الأندلس فلما كثر الشعر في قطرهم وتهذبت مناحيه وفنونه، وبلغ التتميق فيه الغاية، استحدث المتأخرون منهم فنّاً منه سموه بالموشح ينظمونه أسماطاً أسماطاً وأغصاناً أغصاناً، يكثر من منها ومن أعاريضها المختلفة، ويسمون المتعدد منها بيتاً واحداً، ويلتزمون عند قوافي تلك الأغصان وأوزانها متتالياً فيما بعد إلى آخر القطعة، وأكثر ما تنتهي عندهم إلى سبعة أبيات، ويشتمل كل بيت على أغصان عددها بحسب الأغراض والمذاهب. وينسبون فيها ويمدحون كما يفعل في القصائد. وتجاروا في ذلك إلى الغاية واستظرفه الناس جملة الخاصة والكافة لسهولة تناوله، وقرب طريقه. وكان المخترع لها بجزيرة الأندلس مقدم بن معاذ الفريري من شعراء الأمير عبد الله بن محمد المرواني. وأخذ ذلك عنه أبو عبد الله أحمد بن عبد ربه صاحب كتاب العقد. وذكر غير واحد من المشايخ أن أهل هذا الشأن بالأندلس يذكرون أن جماعة من الوشاحين اجتمعوا في مجلس بإشبيلية، وكان كل واحد منهم اصطنع موشحة وتأنق فيها، فتقدم الأعمى الطليطلي للإنشاد، فلما افتتح موشحته المشهورة بقوله:

ضاحك عن جمان سافر عن بدر ضاق عنه الزمان وحواه صدري

خرق ابن بقى موشحته وتبعه الباؤون.

وذكر الأعلام البطليوسي أنه سمع ابن زهر يقول ما حسدت قط وشاحاً على قول إلا ابن بقى حين وقع له:

أما ترى أحمد في مجده العالي لا يلحق





اطلعه الغرب فأرنا مثله يا مشرق

ذكر ابن الرائس أن يحيى الخزرجي دخل عليه في مجلسه فأشده موشحة  
لنفسه، فقال له ابن حزمون لا يكون الموشح بموشح حتى يكون عارياً عن  
التكلف، قال على مثل ماذا؟  
قال على مثل قلبي:

يا هاجري هل إلى الوصال منك سبيل  
أو هل ترى عن هواك سالي قلب العليل

ومن محاسن الموشحات للمتأخرين موشحة ابن سهيل شاعر إشبيلية وسبحة  
من بملها فمنها قوله:

هل درى ظبي الحمى أن قد حمى قلب صب حله عن مكنس  
فهو في نار وخفق مثل ما لعبت ريح الصبا بالقبس  
فبكت سحرة على الورق

وقد نسج على منواله فيها صاحبنا الوزير أبو عبد الله بن الخطيب شاعر  
الأندلس والمغرب لعصره وقد مر ذكره فقال (718):

جادك الغيث إذا الغيث همي	يا زمان الوصل بالأندلس
لم يكن وملك إلا حُلماً	في الكرى أو خلسة المختلس
إذ يقود الدهر أشتات المنى	ينقل الخطو على ما يرسم
زمرأ بين فرادى وتسى	مثل ما يدعو الوقود الموسم
والحيا قد جلل الروض سنا	فسنا الأزهار فيه تبسم

(718) نظراً لروعة تفاصيل القصيدة وجمالها ثم عرضها كاملة.



وروى النعمان من ماء السماء  
فكساه الحسن ثوباً معلماً  
في ليل كتمت سر الهوى  
مال نجم الكأس فيها وهوى  
وطر ما فيه من عيب سوى  
حين لذ النوم منا أو كما  
غارت الشهب بنا أو ربما  
أي شيء لامرئ قد خلاصا  
تنهب الأزهار فيه الفرصا  
فإذا الماء تاجى والحصا  
تبصر الورد غيوراً برما  
وترى الآس لبيبا فهما  
يا أهيل الحي من وادي الفضا  
ضاق عن وجدي بكم رحب الفضا  
فأعبدوا عهد أنس قد مضى  
واتقوا الله وأحيوا مُفرماً  
حيس القلب عليكم كرماً  
وبقلبي منكمو مقترب  
قمر أطلع منه المغرب

كيف يروى مالك عن أنس (719)  
يزدهى منه بأبهى ملبس  
بالدجى لولا شمس الفُـرر  
مستقيم السير سعد الأثر  
أنه مرّاح البصر  
هجم الصبح هجوم الحرس  
أثرت فيها عيون الترجس  
فيكون الروض قد كُنَّ فيه  
أمنت من مكره ما تنقيه  
وخلا كل خليل بأخيه  
يكتسى من غيظه ما يكتسى  
يسترق السمع بأذنى فرس  
ويقلبي سكن أنتم به  
لا أبالي شرقه من غربه  
تنقدوا عائدكم من كربه  
يتلاشى نفساً في نفس  
أفترضون خراب الحبس  
بأحاديث المنى وهو بعيد  
شقوه المغرى به وهو سعيد

(719) مالك بن أنس أحد الأئمة وصاحب الموطأ، وولايته من أدق الروايات، وله ينتسب أهل المغرب والاتدلس في مذهبهم الفقهي، والمعنى في هذا البيت والذي قبله أن شقائق النعمان تنقل آثار النيت نقلاً صادقاً أميناً كتنقل مالك الحديث انظر دواقي ص 1198.





في هواه بين وعد ووعد  
جال في النفس مجال النفس  
بنفادي نهبة المفترس  
وفؤاد الصب بالشوق يذوب  
ليس في الحب لمحبوب ذنوب  
في ضلوع قد براها وقلوب  
لم يراقب في ضفاف الأنفس  
وبجازي البر منها والمسى  
عاده عيد من الشوق جديد  
قوله: "إن عذابي لشديد"  
فهو للأشجان في جهد جهيد  
فهي نار في هسيم اليبس  
كبقاء الصبح بعد الفلوس  
وأعمرى الوقت برُجعى ومتاب  
بين عُتبي قد تقصّت وعتاب  
ملهم التوفيق في أم الكتاب  
أسد السرح وبدر المجلس  
ينزل الوحي بروح القدس<sup>(720)</sup>

قد تساوى محسن ومذنب  
ساحر المقلة معسول اللمي  
سد السهم وسُمى ورمى  
إن يكن جار وخاب الأمل  
فهو النفس حبيب أول  
أمره معتمَلٌ مُمتَلٌ  
حكم اللحظ بها فاحتكما  
ينصف المظلوم ممن ظلما  
ما لقلبي كلما هبت صبا  
كأن في اللوح له مكتبها  
جلب الهم له والوصبا  
لاعج في أضلعي قد أضرمنا  
لم تدع من مهجتي إلا الدما  
سلمى يا نفس في حكم القضا  
واتركي ذكرى زمان قد مضى  
واصر في القول إلى المولى الرضى  
الكريم المنتهى والمنتفى  
ينزل النصر عليه مثل ما

(720) تمثل هذه القصيدة نموذجاً لروعة الشعر الحديث تحوي حرس موسيقي عميق ومعاني مباشرة وواضحة. وتقتل في القوافي لكل بيتين أو ثلاثة، أنه إعادة اكتشاف لروعة اللمة وتدقق الاحاسيس بأسلوب عنائي مريد، كما أنها من جهة أخرى تطويراً للمقطوعات المعناة التي انتشرت في المشرق في القرون الثالث والرابع وحوى كتاب الاعاني على الكثير من تفاصيلها وتورعاتها.





وأما المشاركة فالتكلف ظاهر على ما عانوه من الموشحات. ومن أحسن ما وقع  
لهم في ذلك موشحة ابن سناء الملك المصري اشتهرت شرقاً وغرباً وأولها:

يا حبيبي ارفع حجاب النور      عن العذار  
تنظر المسك على الكافور      في جلنار

كللي يا سحب تيجان الربى بالحلى واجعلي سوارها منعطف الجدول

ولما شاع فن التوشيح في أهل الأندلس وأخذ به الجمهور لسلاسته وتتميق  
كلامه وترصيع أجزائه، نسجت العامة من أهل الأمصار على منواله ونظموا  
في طريقته بلغتهم الحضرية من غير أن يلتزموا فيها إعراباً، واستحدثوه فنّاً  
سموه بالزجل، والتزموا النظم فيه على منحهم إلى هذا العهد، فجاءوا فيه  
بالغرائب، واتسع فيه للبلاغة مجال بحسب لغتهم المستعجمة.

وكان لعامة بغداد أيضاً فن من الشعر يسمونه «الموالي» وتحتة فنون كثيرة  
يسمون منها «القوما»، وكان وكان<sup>(721)</sup>، ومنه مفرد ومنه في بيتين ويسمونه  
«دوبيت» على الاختلافات المعتبرة عندهم في كل واحد منها، وغالبها مزدوجة  
من أربعة أغصان. وتبعهم في ذلك أهل مصر القاهرة وأتوا فيها بالغرائب  
وتبحروا فيها في أساليب البلاغة بمقتضى لغتهم الحضرية فجاءوا بالمعائب،  
ومن أعجب ما علق بحفظي منه قول شاعرهم:

هذا جراحي طريا      والدماء تتضح  
وقاتلى يا أخيا      في الفلا يمرح  
قالوا وتأخذ بئارك      قلت ذا أقبح

(721) لازالت هذه الفنون منتشرة في العراق. ويعتبر التراث الشعبي في العراق من أعمق وأعظم النماذج لدى العرب،  
ويلاحظ أن المواويل العراقية تنطع بطابع الحزن، فتاريخ العراق وأحداثه تنعكس الحزن وتنشد صياح مساء لك الله  
يا بعداد.





واعلم أن الأذواق كلها في معرفة البلاغة إنما تحصل لمن خالط تلك اللغة وكثر استعماله لها ومخاطبته بين أجيالها، حتى يُحصَل ملكتها كما قلناه في اللغة العربية، فلا الأندلسي بالبلاغة التي في شعر أهل المغرب، ولا المغربي بالبلاغة التي في شعر أهل الأندلس والمشرق، ولا المشرقي بالبلاغة التي في شعر أهل الأندلس والمغرب، لأن اللسان الحضري وتراكيبه مختلفة فيهم، وكل واحد منهم مدرك لبلاغة لغته وذائق معاسن الشعر من أهل جلده. وفي خلق السماوات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم آيات.

وقد أكدنا أن نخرج عن الغرض ولذلك عزمنا أن نقبض العنان عن القول في هذا الكتاب الأول الذي هو طبيعة العمران وما يعرض فيه، وقد استوفينا من مسأله (722) ما حسبناه كفاية، ولعل من يأتي بعدنا ممن يؤيده الله بفكر صحيح وعلم مبين يفوض من مسأله على أكثر مما كتبنا. فليس على مستنبط الفن إحصاء مسأله، وإنما عليه تعيين موضع العلم وتوزيع فصوله، وما يتكلم فيه (723)، والمتأخرون يحقون المسائل من بعده شيئاً فشيئاً إلى أن يكمل ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾. قال مؤلف الكتاب عفا الله عنه: أتممت هذا الجزء الأول بالوضع والتأليف قبل التنقيح والتذهيب في مدة خمسة أشهر

(722) هذا تأكيد على ابتكار ابن خلدون لعلم العمران البشري وأنه مستنبط هذا الفن. حتى وإن رآه البعض غير ذلك أو رآه آخرون - أنه اكتشاف بطريقة سرديعية - أي عن طريق الصدفة التي تؤدي إلى معلوم - فالعبارة بالنتائج. ولنا أن نقل ما قاله ابن خلدون عن نفسه وعن ابتكاره لهذا العلم.

(723) يرى بعض العلماء ومنهم د. محمود إسماعيل أن كتابة المقدمة تحتاج إلى سنوات أو مشروع عمر. وأن ابن خلدون غير صادق في كتابته بهذه المدة الوجيزة. أنظر كتاب نهاية الأسطورة ص 19 محمود إسماعيل نقلاً عن كتاب «الحدودية والتلقي» محمود حلقف، ص 221.

ونحن نقول ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء من العلم والدراية والحكمة، هذا ممكن خاصة وأن ابن خلدون ابرئ عن الناس لكتابة المقدمة وهو كتبها ثم نقحها وأضاف عليها وطورها أكثر من ثلاث مرات أي كانت أول مرة يحجم أقل مما يوجد عليه الآن. والحقيقة لدينا أن المقدمة تذكرنا بقول المتنبي:

ويسهر الخلق جراً وما ويختصم

أنام ملق جفوني عن شولردما

مقد رجل ابن خلدون وإزال الناس مختلفون فيما قال وبقي رأيي يدرس ويحلل وهكذا المبقرية.





## آخرها منتصف عام تسعة وسبعين وسبعمائة (724) .

(724) وقبل أن نختتم هذه الهوامش لنا ملاحظة مهمة وهي أن أكثر المعارضين لابن خلدون هم أكثر الناس ذنباً للحضارة الغربية شرقها وغربها. الأستاذ الدكتور طه حسين كان تلميذاً ميلشراً لدوركايم، وكان يرى دوركايم المؤسس الحقيقي لعلم الاجتماع لذا فإن خلدون عنده نفس اجتماعياً وليس عالماً وليس مفكراً إنما أحد الفلاسفة السياسيين؛ لأنه لا يريد أن يُخلّطه في الاجتماعيين أو المفكرين، فيناقض دوركايم ومدرسته. ونحن إذ نحترم دوركايم ومدرسته التي أضافت إلى الدراسات الاجتماعية التطبيقية الكثير إلا أن لنا مأخذ على الأستاذ الدكتور طه حسين كيف لم يسمع ولم يُقرأ عليه كلمة اجتماع، والتجمع والعمران، والحضر، والبدو، والقبيلة والعصبة، وعشرات المصطلحات الاجتماعية التي تكررت كل منها في المقدمة عشرات المرات، وكوّنت أكثر من نصف المقدمة. وللاستاذ طه حسين أن يذكر ما يريد وللعلماء أن يحكموا بمصاديقه قوله الذي نساءه حتى تلاميذه حينما عادوا وقراءو المقدمة.

أما الشخصية الأخرى فهي على الطرف الثاني من طه حسين وهو الأستاذ الدكتور إسماعيل محمود والذي يمثل جانب التحليل الماركسي للفكر العربي، ولنا أن نحترم رأي طه حسين عن المهتمين أو صراعات السلطة بصفتها واقعاً حدث ويُفسره من قبل أية الصراع الماركسية، ولنا أن نتحفظ على البنية التي هي عقلية الصراع المستمر. وعند تحليل رأي د. إسماعيل من ابن خلدون نرى أنه ركز على أن ابن خلدون سارق لأفكار المقدمة، ولا شك أن مقارنات د. إسماعيل التي ضخمها لتشابه العديد من الأفكار أصغلته فرصة لتهمة السرقة، ولنا أن نرى أن السبب الحقيقي أن ابن خلدون بتحليلاته الاقتصادية تميل نحو الملكية الفردية وتحريها، وكذلك بالانفراد بالسلطة والملك. وهذا يتعارض مع توجهات إسماعيل الذي يحلل التاريخ ومنه التاريخ العربي أنه صراعات اقتصادية بين أقلية وأكثرية، ومثل غيره تجاوز الزمن أفكار د. إسماعيل. وعند الدراسة العلمية لأراء د. إسماعيل يمكن تحليلها من خلال التالي: كتابته نهاية أسطورة ابن خلدون والذي طبعته دار فباء للطباعة والنشر بالقاهرة، بمدد صفحات 160 صفحة، القمح الصغير 14X21، وطبع منذ أكثر من عشرة سنوات طبعة واحدة، ويحوي أول الكتاب التبريف بإخوان الصفا ويأتي الكتاب مقارنة بين نصوص من المقدمة ونصوص إخوان الصفا. ويلاحظ أن اهتمام د. إسماعيل بإخوان الصفا لانهم يمثلون رأي جماعي يمثل للإشتراكية في الفكر الإجماعي ويقول محمود إسماعيل: "ولم نطغى حين ذهبننا إلى أن نزعمة الإخوان الهيومانية لازمتها أبعاد اشتراكية". كما وأزنوا - من منظور إسلامي صحيح - بين حق الإنسان في متاع الدنيا وبين عمله من أجل الآخرة. بل أنهم ألحوا على مفهوم "الخير الدنيوي". يشهد على ذلك دعوتهم في الرسائل إلى ضرورة "إنهار العمران" كذا تمجيدهم العمل الهدي وريطهم بين العلم النظري وبين ضرورة الإفادة منه في أزمان الصنائع. ويحسب للإخوان أنهم أول من فطنوا إلى تصور صحيح للبناء الطبقي، فجعلوه على أساس درجة حيلولة الثروة. كذا ربطهم بين طبيعة المعاش وبين تخليق الموائد والسلوك والأخلاق، هذا فضل على شاطئهم مع الطبقة العاملة، فتحدثوا عن مآثرها وتدبئها وفضائلها على خلاف معاصريهم الذي اشتهروهم بوقاء وسفله. لذلك صدق قول أحد الدارسين: لقد تبني إخوان الصفا أدبولوجية العنات المضطهدة في المجتمع" (تقلا من كتاب: نهاية أسطورة - نظريات ابن خلدون مقتبسة من رسائل إخوان الصفا للدكتور محمود إسماعيل ص 31). وهذا التنبؤ من د. إسماعيل لأراء إخوان الصفا لقريرهم كما يرى من الإشتراكية التي تبناها، لذا كان هناك اهتمام لنسب عبقرية ابن خلدون أو جزء منها لإخوان الصفا.

من خلال جمع المقارنات التي أوردها د. إسماعيل بين ابن خلدون وإخوان الصفا لا يوجد أي استخدام لإخوان الصفا لأهم مفاهيم من خلدون مثل مفهوم العصبة أو عمر الدول أو أسباب سقوط الدول. تسلسل بناء الدول. وهذه تعتبر صلب نظرية ابن خلدون السياسية كما هو معروف.

علماً أنه لا يوجد أي نص متطابق في التقل بين نصوص المقارنات الموجودة في المقدمة وتلك الموجودة لدى إخوان الصفا وأن كان هناك تشابه في معاني في بعض المواضع، وهناك العديد من النصوص التي يرى د. إسماعيل تطابقها وهي ليست كذلك بل أن الأفكار متباعدة أنظر على سبيل المثال ص 73، 98، 112 من كتاب نهاية الأسطورة.





## ثم نقحته بعد ذلك وهذبتة وألحقت به تواريخ الأمم كما ذكرت في أوله وشرطته: وما العلم إلا من عند الله العزيز الحكيم.

علماً أن هناك معلومات قام بمطابقتها د. إسماعيل في من المعلومات المعروفة لدى عموم الفكر العربي القديم سواء إخوان الصفا أو ابن خلدون أو غيرهم. مثل لغة العرب لغة تامة ص 138. ومثل الطب ص 132، الهندسة ص 127. تدرج المخلفات ص 99، والنجوم ص 128، والمعادن ص 133، وهذه الأمور قال بها العديد من العلماء. والذي أراه أن جميع المقارنات التي ذكرها د. إسماعيل لا يمكننا أن نعتبرها دليلاً على السرقة، فهناك أفكار كثيرة موجودة في كتب سابقة على إخوان الصفا وعلى ابن خلدون يمكن أن يكون استفاد منها، وأشار إليها مثل كتب المؤرخين الطبري والواقدي، والمسعودي، والإدريسي، والماوردي، وقد أشار ابن خلدون أنه اطلع على كتبهم في عدة مواضع، وإن كان الموضوع يحتاج مزيداً من التحليل والدراسة ممن أخذ إخوان الصفا أفكارهم، وما هو الجزء الأصلي الذي ابتكروه من هذه الأفكار، وما هو الجزء المنقول من تلك الأفكار، والذين هم بدورهم لم يشيروا إلى مراجعها أو نقولاتها، وهل اطلع ابن خلدون على كتب إخوان الصفا أم اطلع على مصادر أخرى استفاد منها إخوان الصفا أيضاً.

وإذا كان ابن خلدون قد استفاد منهم لماذا لم يذكرهم وهو الذي ملأ مقدمته بأسماء عديدة ممن نقل عنهم وناقش أفكارهم هل بسبب مذهبهم وطبيعتهم أم لأسباب سياسية لم لأسباب أخرى، والذي أراه أن تشابه الأفكار في فقرات تبلغ صفحات لا تتجاوز عشرين صفحة عند ترتيبها متتالية لكتاب نصه الأصلي يبلغ نحو ألف صفحة ولم تشمل هذه النقولات على التطرق لأهم مصطلحات وأفكار المقدمة ليس نقلاً أو انتحالاً.

إنني أرى أن هذا التحامل من د. إسماعيل الدعي له حماس أيدلوجي أكثر منه علمي يحتاج إلى دراسات أعمق للأفكار ومصادرها وتطورها، وهذه سلسلة فكرية تبدأ من الصموية بدرجة تصل إلى درجة الاستحالة، كما أن أفكار إخوان الصفا تنسجم معظمها بالبعد الفلسفي والإهتمام بالتوجيه العام، والأفكار الفضفاضة، والقصص الرمزية الغريبة من أسلوب كتاب كلية ودمنة.

وأخيراً أنقل لكم رأي مفكر عرف هذا الفكر عن قريب ودرسه وهو أبو حيان التوحيدي في كتابه الإمتاع والمؤانسة يتحدث عن كتب إخوان الصفا حيث يقول: "وجملت عدة - من كتبهم - إلى شيخنا أبي سليمان المنطقي السجستاني محمد بن بهرام ومرضتها عليه ونظر فيها أياماً واختيرها طويلاً: ثم ردنا علي وقال: تمبوا وما أغنوا، ونهبوا وما أجدوا، وهاموا وما وردوا، وغلوا وما أظربوا، ونسجوا فهلهلوا، ومشعلوا ففلقوا: فقلنا ما لا يكون ولا يمكن ولا يستطاع: فقلنا أنهم يمكنهم أن يدسوا الفلسفة - التي هي علم النجوم والأفلاك والمجسمي والمقادير وأثار الطبيعة، والموسيقى التي هي معرفة النظم والإيقاعات والنقرات والأوزان، والمنطق الذي هو امتياز الأقوال بالإضافات والكميات والكيفيات - هي الشريعة، وأن يضموا الشريعة للفلسفة." وهذا مرآة دونه حمد: وقد توفّر على هذا قبل هؤلاء قوم كانوا أعد أنبياء، وأحضر أسباباً، وأعظم أقداراً، وأرفع أخطاراً، وأوسع قوى، وأوثق عراً، فلم يتم لهم ما أرادوه، ولا بلغوا منه ما أملوه: وحصلوا على لوثات قبيحة، ولطحات مامسة، وألقاب موحشة، وعواقب مخزية، وأوزار مثقلة"، قال: "فعلى هذا كيف يسوغ لإخوان الصفاء أن يدمبوا من تلقاء أنفسهم دعوة تجمع حقائق الفلسفة في طريق الشريعة؟ على أن وراء هذه الطوائف جماعة أيضاً لهم مآخذ من هذه الأعراض، كصاحب الزمزية وصاحب الطلسم وعابر الرويا ومدعي السحر وصاحب الكيمياء، ومستعمل الوهم". وهذا النص يوضح فلسفة أفكار إخوان الصفا ومدفها ومراجعها وكيف تقارن هذه الأفكار بأفكار المقدمة وعمقتها وإن كان البعض يرى في بعض أفكار إخوان الصفا فائدة أو حكمة إلا أنها تضع في بقية الأوهام والظنون الذي في كتابهم. وهذا الرد دقيق في تحليل منطقيهم والرد عليه.

وأخيراً وأحب أن أقم عن الاسترسال في هذا الرد ومن يريد للزيادة فاليرجع إلى كلامهم وإلى الرموز عليها فهي مثبوتة في الكتب







## الرسالة

عن ابن خلدون

- مؤلفات ابن خلدون
- ببلوغرافيا مؤلفات عن ابن خلدون





## سيرة ابن خلدون<sup>(١)</sup>

سطر ابن خلدون سيرته في آخر كتاب العبر الذي كتبه تحت عنوان "التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً"<sup>(٢)</sup> وكان فيها صريحاً دقيقاً واضحاً مستوعباً<sup>(٣)</sup>.

ولد أبو زيد عبد الرحمن بن خلدون في أول رمضان سنة 732م، الموافق 27 أيار (مايو) 1332م، في تونس، لأسرة ينحدر مؤسسها في الأندلس من أصل حضرمي، وينتسب إلى وائل بن حجر، من أقبال العرب، وواحد من كبار الصعابة كان يعلم قومه القرآن والإسلام. الذي يرجع إلى وائل بن حجر الصحابي المعروف، الذي دعا له النبي صلى الله عليه وسلم بالبركة يوم وفد للرسول صلى الله عليه وسلم عام الوفود، شامراً إسلامه، كما تفاخر بتاريخها السياسي والاجتماعي في كل من الأندلس وتونس<sup>(٤)</sup>.

نشأ ابن خلدون محباً للعلم فحفظ القرآن أولاً وتولى والده بنفسه أمر تعليمه، فدرس علوم الحديث والفقه والأصول واللغة والأدب والتاريخ إضافة إلى دراسته للفلسفة والمنطق.

على الرغم من ابراز ابن خلدون نسبه العربي الحضرمي، فإنه قد أكد أيضاً انتسابه إلى الأندلس، إذ استهل سيرته الذاتية بقوله عن أسرته، "وأصل هذا البيت من أشبيلية، انتقل سلفنا -عند الجلاء- وغلب ملك الجلائفة ابن ادفونس عليها - إلى تونس في أواسط المائة السابعة"<sup>(٥)</sup> وكان جده الذي وفد من الشرق إلى الأندلس يسمى خالد بن عثمان. ووفقاً لعادة أهل الأندلس في نداء أسماء الاعلام، وإضافة واو ونون إليها، أصبح اسمه خلدون بن عثمان، وصار كل واحد من بنيه وأبنائه وأحفادهم من بعدهم يمرّف الأسم الجديد: ابن خلدون<sup>(٦)</sup>.

وكان بيت ابن خلدون واحداً من بيوت ثلاثة بأشبيلية، كانت تنزع إلى الثورة على الخلفاء الأمويين. وقد انفرد جد له يدعى كريب بالإمارة على أشبيلية، فترة قصيرة انتهت بقتله في ثورة قامت ضده. وقد قال ابن حيّان القرطبي، مؤرخ الأندلس الشهير "وبيت بني خلدون إلى الآن في أشبيلية نهاية في النباهة، ولم تزل اعلامه بين رئاسة سلطانية ورئاسة

(١) تم كتابة هذه السيرة من العديد من مراجع خاصة كتابي التعريف بابن خلدون الذي كتبه عن نفسه. وكتاب علم الاجتماع الخلدوني للدكتور حسن الساعاتي.

(٢) الكتاب طبع في آخر كتاب المبتدأ والخبر طبعة قام بطبعها الهيئة العامة لتقصير الثقافة من نسخة المطبعة الاميرية ببلاط والتي صدرت عام 2007 ويقع الكتاب في سبع مجلدات وفي آخره السيرة الذاتية، كما أن هناك طبعات أخرى للتعريف بابن خلدون أهمها النسخة التي حققها محمد بن تاروت الطنجي ونسخة طباعة دار إحياء التراث العربي - بيروت لبنان.

(٣) الساعاتي، حسن. علم الاجتماع الخلدوني قواعده المنهج. المجلس الأعلى للثقافة. 2006 القاهرة، مصر، ص 27

(٤) نقلاً عن الساعاتي ص 30-31.

(٥) التعريف بابن خلدون مؤلف الكتاب ورحلته شرقاً وغرباً. (تحقيق تركي فريحان المصطفي). 1999م، دار إحياء التراث العرب، بيروت، لبنان. ص 365 طبعة السيرة في آخر تاريخ ابن خلدون الذي طبع في سبعة مجلدات المجلد الأول المقدمة.

(٦) نقلاً عن الساعاتي ص 31.

علمية“ ولما ارتفع شأن ابن عباد أكبر ملوك الطوائف بالاندلس، واستبد بالحكم على أهل اشبيلية، “استوزر من بني خلدون هؤلاء، واستعملهم في رتب دولته، وحضروا معه واقعة الزلاقة، فاستشهد فيها طائفة كبيرة من بني خلدون وهؤلاء ثبتوا في الجولة مع ابن عباد، فصمدو في ذلك الموقف<sup>(7)</sup>. ثم كان الظهور للمسلمين ونصرهم الله على عدوهم. ولما جلا بنو خلدون عن الاندلس، اختاروا تونس لهم مقراً، لسابق علاقات لهم بامرائها الحفصيين، منذ أن كان زكريا الحفصي، مؤسس الدولة الحفصية، والياً على اشبيلية، ثم من بعد ذلك عندما تولى ولاية افريقية واستقل فيها. ولقد تمتع بنو خلدون في تونس بمكانة سامية، وتولوا أعلى مراتب الدولة مرات عدة. وتولى جده الاقرب محمد بن خلدون الوزارة أكثر من مرة، كما كان يتوب عن السلطان أثناء غيابه عن حاضرة ملكه. ولكنه في النهاية رغب عن المناصب السياسية، وآثر الانصراف إلى العلم، أما والده محمد أبي بكر ابن خلدون فقد “نزع عن طريقة السيف والخدمة، إلى طريق العلم والرباط، فقرأ وتفقه، وكان مقدماً في صناعة العربية، وله بصير بالشعر وفنونه“<sup>(8)</sup> وفي ضوء عزوف جده المتأخر عن السياسة، وعزوف والده المبكر عنها، وانصرافهما إلى التفقه في العلم، يمكن تفسير النزعة ذاتها التي تولدت في نفس عبد الرحمن ابن خلدون، وجعلته محباً للمعرفة، دائم البحث عنها، ساعياً وراءها حيثما كانت، باذلاً في سبيل تحصيلها راحته وهناءته<sup>(9)</sup>.

ولد ابن خلدون في بيت اشتهر بالعلم، نشأ نشأة علمية بعته. وقد حرص هو ذاته في التعريف على أن يصف هذه النشأة وصفاً وافياً، فذكر أسماء كل من اسهموا في تعليمه، واثبت فضلهم وامتيازهم، وبين مكانه كل منهم في علمه الذي توفّر على تحصيله. وكان والده أول من هام بتعليمه إلى أن ايفح. وقد بدأ بتعلم اللغة العربية، وحفظ القرآن، ثم تعلم قراءته بالقراءات السبع على امام من أئمة القراءات، وفي الوقت نفسه اتقن صناعة العربية، وحفظ الكثير من الشعر، وفق نصيحة أحد اساتذته، وأكب على دراسة الحديث على أئمة المحدثين، ثم تعمق الفقه، واجيز أكثر من مرة بالاجازة العامة<sup>(10)</sup>. وأكثر شيخين تأثر بهما هما امام المحدثين والنحاة بالمغرب، أبو محمد عبد المهيمن الحضرمي، والثاني شيخ العلوم العقلية أبو عبد الله محمد ابن ابراهيم الابلي. فقد لازم

(7) نقلاً عن الساعاتي ص 31.

(8) تحقيق تركي فرجان المصطفي. التعريف بابن خلدون مؤلف الكتاب ورحلته شرقاً وغرباً، 9991م، دار احساء التراث العرب، بيروت، لبنان، ص 370 ح 7

(9) نقلاً عن الساعاتي ص 32

(10) نقلاً عن الساعاتي ص 33

الاول، وأخذ عنه، سماعا واجازة، الامهات الست، وكتاب الموطأ للإمام مالك، والسير لابن اسحاق، وكتبا اخرى غيرها.. ولزم الثاني، وأخذ عند العلوم العقلية، وهي علوم الفلسفة والحكمة التي تشمل على المنطق، والعلم الطبيعي الخاص بالجماد والنبات والحيوان والكواكب، والعلم الالهي، وعلم المقادير الذي يشتمل على أربعة علوم تسمى التعاليم، وهي: الهندسة، والارتماطقي، والموسيقى والهيئة<sup>(11)</sup>.

لذا يذكر عن نفسه: "لم أزل منذ نشأت وناهرت، مكيا على تحصيل العلم، حريصا على اقتناء الفضائل، متنقلا بين دروس العلم وحلقاته<sup>(12)</sup>."

وعندما بلغ ابن خلدون السابعة عشرة من عمره، أي سنة 749هـ، مات والده بالطاعون الذي انتشر في أرجاء العالم الاسلامي من شرقية إلى غربية، كما اجتاح معظم البلاد الاوربية. وقد سماه "الطاعون الجارف" الذي "ذهب الأعيان والصدور، وجميع المشيخة" وفي السنة التالية، هاجر معظم العلماء والادباء الذين اختلفوا من نكبة ذلك الطاعون من تونس إلى فاس، مدينة العلوم والآداب والفنون في المغرب الأقصى. فلزم مجلس شيخه أبي عبدالله الأيلي، الذي بقي في تونس حتى سنة 752هـ، وعكف على القراءة عليه والاستماع إلى مكنون معارفه ثلاث سنين. وهكذا تمت نشأة ابن خلدون ببلوغه العشرين من عمره، وانتهاء ملازمته استاذة الأيلي في تونس<sup>(13)</sup>.

وفي عام 752هـ بعد رحيل العلماء وسفر شيخه الأيلي إلى فاس حاول ابن خلدون الرحلة إلى المغرب لمواصلة طلب العلم لكن أخيه الأكبر محمد<sup>(14)</sup> صده عن ذلك، لذا دخل في سلك العمل في الوظائف السلطانية ليسري عن نفسه المنقبضة لسفر اسانذته خاصة اقربهم اليه أبي عبدالله الأيلي، الذي كان قد افاض عليه من واسع علمه الذي شمل المنقول والممقول. لذلك لم يكن غريبا أن يسجل ابن خلدون خبيثة نفسه، فيقول فيمن كان يعمل معهم، "قد كنت منطويا على مفارقتهم، لما اصابني من الاستيحاش لذهاب أشياخي، وعطلتي عن طلب العلم"<sup>(15)</sup> حيث لم يبعث دعوة لوزير أبي محمد بن ناهر اكين، لكتابة العلامة عن سلطانها أبي اسحاق الحفصي، وهي وظيفة بسيطة في ذلك.

(11) نقلا عن الساعاتي ص 34.

(12) التعريف بابن خلدون مؤلف الكتاب ورحلته شرقا وغربا، 1999م، (تحقيق تركي فرحان المصطفى)، دار احياء التراث العرب، بيروت، لبنان، ص 386 ج 7

(13) نقلا عن الساعاتي ص 35.

(14) لابن خلدون أخوين هما محمد أكبر منه وكان موجها ومرشدا له، ويعني أسفر منه وقد رشحه لبعض الوظائف التي اعتذر منها.

(15) انظر تاريخ ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، مرجع سابق ص 387 ج 7

ثم في سنة 755م (1354م)، وعمره اثنتان وعشرون سنة، دعاه السلطان ابوعنان ليكون عضواً في مجلسه العلمي بفاس. وذلك بعد ان سمع عن شخصيته وعلمه وفضله وشرف أسرته. وفي ذلك يقول ابن خلدون، "وعاد السلطان ابوعنان إلى فاس، وجمع اهل العلم للتعليم بمجلسه، وجرى ذكرى عنده، وهو ينتقي طلبة العلم للمذاكرة في ذلك المجلس، فأخبره الذي لقيتهم بتونس عني، ووصفوني له، فكتب إلى العاجب يستقدمني، فقدمت عليه، سنة خمس وخمسين، ونظمني في اهل مجلسه العلمي وألزمني شهود الصلوات معه، ثم استعملني في كتابته، والتوقيع بين يديه، على كره مني، إذ كنت لم أعهد مثله لسلفي<sup>(16)</sup>. وعكفت على النظر، والقراءة ولقاء المشيخة، من أهل المغرب، ومن أهل الاندلس، الوافدين في غرض السفارة، وحصلت من الافادة منهم البغية"<sup>(17)</sup>.

نقد كان ابن خلدون يتحين الفرص التي كانت تتاح له اثناء هذه المرحلة ليعاود القراءة والاطلاع وتلقي العلم وتدريسه، وليرضى بذلك أكبر رغبة كانت كامنة في نفسه، وهي رغبة عميقة امتازت بها شخصيته الحقيقية، وأفاد منها التراث الانساني أكثر فائدة، وسجلت اسمه في عالم الخلود<sup>(18)</sup>. ويقول عنهم ابن خلدون وعن غيرهم، "كلهم لقيت وذاكرت وأفدت منه، وأجازني بالاجازة العامة"<sup>(19)</sup>.

وفي سنة 760م (1359م) أي عندما كان ابن خلدون في السابعة والعشرين من عمره، استعمله السلطان ابوسالم ابراهيم المريني، "في كتابه سره والترسيل عنه والانشاء لمخاطبته"<sup>(20)</sup>. وكانت اكثر كتاباته بالكلام الذي انفرد به يومئذ كما سبق ان ذكرنا، وانثال عليه الشعر في هذه الفترة. ثم ولاء السلطان خطة المظالم، فكانت أول منصب قضائي يحتله، فوفاها حقها بما عرف عنه من النزاهة والعدل. ولما ثار الوزير عمر بن عبد الله على السلطان وقام بالامر من بعده، أقره على ما كان عليه، ووفر اقطاعه، وزاد في جراته. وهنا يعترف ابن خلدون بأنه كان ينتظر الترقية بعد أن شغل منصبه مدة قاربت ثلاث سنوات، فيقول "وكنيت اسمو بطليان الشباب إلى أرفع مما كنت فيه، وأدل في ذلك بسابقة مودة معه، منذ أيام السلطان أبي عنان، وصحابة استحكم عقدها بيني وبينه، وبين الأمير محمد بن أبي عبد الله صاحب بجاية، فكان ثالث اساقينا، ومصقلة

(16) اختلف العديد من الدارسين في مقصود ابن خلدون بهذه العبارة هل لأنها أقل من مقامه أو فيها تصنع ومجاملة.

(17) انظر تاريخ ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، مرجع سابق ص 388 ج 7

(18) (مقدمة ابن خلدون طبعة نهضة مصر) تحقيق د علي عبدالواحد وافي، ص 61

(19) انظر تاريخ ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، مرجع سابق ص 391 ج 7

(20) انظر تاريخ ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، مرجع سابق ص 392 ج 7

فكاهتها<sup>(21)</sup>. فلما لم يحقق الوزير ما يصبو اليه، وهو في الثانية والثلاثين من عمره، طلب الرحلة إلى بلدة تونس<sup>(22)</sup>، فأجابه الوزير إلى طلبه بعد طول تمنع، وبعد أن وسّط في الأمر أحد اصدقائه، وهو الوزير مسعود بن رخوين ماساي، الذي شكّا اليه حاله في قصيدة ضمنها أبياتا تشرح دوافع رغبته في مغادرة فاس<sup>(23)</sup>. لكنه اشترط عليه المدول عن تلمسان، التي لا مناص من المرور بها في الطريق إلى تونس<sup>(24)</sup>، فاضطر ابن خلدون إلى التوجه شمالا والعبور إلى الأندلس قاصدا السلطان أبا عبد الله محمد الخامس، ثالث ملوك بني الأحمر بغرناطة، وباني مسجد الحمراء الأعظم بها، وكان ابن خلدون قد عرفه حين وفد على السلطان أبي سالم إبراهيم المريني في فاس. وقدم له خدمات كثيرة<sup>(25)</sup>.

وقد بلغ من اشتهار ابن خلدون كرجل علم، وذيوخ صيته كبحانة له معرفة تامة بأمور الحياة، أنه لفت انظار السلاطين، وجذب اهتمام الامراء والحكام، فكانوا يرسلون اليه يستقدمونه لينظموه في عقد مجالسهم، التي كانت في الازمنة الماضية منتديات علمية، وكثيرا ما كانوا يعهدون اليه بمناصب رفيعة، كان يقبلها حيناً، ويرفضها أحياناً<sup>(26)</sup>. حيث نفسه دائماً توافقة إلى الأعلى ولديه هاجس العلم والاستزادة منه.

ولقد كان حرياً برجل كابن خلدون جمعت شخصيته كل الصفات المنوه بها آنفاً أن يكون نسيج وحده في تفكيره، وفي طريقته في النظر في المسائل، وأسلوبه في البحث والتقصي<sup>(27)</sup>. أما مخالفته العلماء في عصره وفيما قبل عصره، هي الاساليب الفكرية والتعليقات العلمية، فقد هدته إلى نوع من التنظير أصيل، مكنه من انشاء علمه الاجتماعي، تعديد موضوعه وتصنيف مسائله.

أما هو نفسه فكان يعلم عن يقين أنه شخصية فذة، وأنه يمتاز على غيره من العلماء

(21) انظر تاريخ ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، مرجع سابق ص 396ج7

(22) هناك من يرى أن شخصية ابن خلدون العملية كانت انتهائية، لذا تمرض للسجن أكثر من مرة والمضايقة في مرات عديدة والحقيقة أننا لا نستطيع أن ندرس شخصية ابن خلدون كأحداث مجردة لأن ظروف عصره وتنافس الامراء عليه وحوفهم منه أحياناً، وحسد أصحاب المناصب والعلماء له، كلها عوامل تساهم في تمسك سلوكه ولكن ابن خلدون كان صادقاً وصريحاً حيث ذكر في سيرته ما دعاه لبعض اعماله من خلاف مع هؤلاء السلاطين أو الامراء مثل ذكره طعياً الشهاب أو انتظار الترفه، وغيرها لقد كلى ابن خلدون يعني أنه ابتلي بمصر لم يعرف قدره، لذا عاش بين هم الواقع وحلم المأمول.

(23) انظر تاريخ ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، مرجع سابق ص 397ج7

(24) انظر تاريخ ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، مرجع سابق ص 398ج7

(25) انظر تاريخ ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، مرجع سابق ص 398ج7

(26) نقلا عن الساعاتي ص 29

(27) نقلا عن الساعاتي ص 29.

والفقهاء خلقا وعلماء، وتفكيراً وتعبيراً<sup>(28)</sup>، وهذا من اسرار عمقه وصمود أفكاره.

كما يدل على مبلغ احترام السلاطين والوزراء لابن خلدون، وحبهم إياه، وحرصهم على الاستئثار بعلمه وحكمته، انه لما مر بسبته في طريقه إلى الاندلس، وسنه لم تتجاوز الثلاثين، استقبله كبيرها الشريف ابو العباس أحمد بن الشريف الحسيني، "وكان معظماً وقور المجلس، هش اللقاء، كريم الوفادة، متحلياً بالعلم الادب، منتحلاً بالشعر، غاية في الكرم وحسن العهد، وسذاجة النفس"<sup>(29)</sup>. ويصف ابن خلدون لقاءه له وتوديعه إياه فيقول: "ولما مررت به سنة أربع وستين، أنزلني بيته ازاء المسجد الجامع، وبلوت منه ما لا يقدر مثله من الملوك، وأركبني الحراقة لليلة سفري، يباشر دحرجتها إلى الماء بيده، اغراباً في الفضل والمساهمة"<sup>(30)</sup>.

كان استقبال السلطان أبي عبدالله محمد إياه في غرناطة، كما كان ترحيب وزيره لسان الدين ابن الخطيب به عظيماً. ويصف ذلك ابن خلدون بقوله، "وقد اهتز السلطان لقدومي، وهباً لي منزلاً من قصوره، بفرشة وماعونه، وأركب خاصته للقاءني، تحفياً وبرا، ومجارة بالحنس، ثم دخلت عليه فقابلني بما يناسب ذلك، وخلع علي وانصرفت وخرج الوزير ابن الخطيب فشيمني إلى مكان منزلي، ثم نظماني في عليّة أهل مجلسه، واختصني بالنجى في خلوته، والمواكبة في ركوبه، والمواكلة والمطايبة والفكاهة في خلوات انسه، وأقامت علي ذلك عنده"<sup>(31)</sup>. وهي سنة 765م (1364م) وكان ابن خلدون قد اتم الثلاثين من عمره، كلفه السلطان ابو عبدالله محمد السفارة عنه إلى "بترّة ابن الهنشة بن اذفونش" الطاغية ملك قشتالة، لاتمام عقد الصلح بينه وبين ملوك العدو أي المغرب. ومما لا شك فيه أنه أفاد من وجوده بفرناطة في الاطلاع والبحث والدرس، وحفره على ذلك صحبته الوزير ابن الخطيب السياسي والاديب الذائع الصيت.

وكان ملك قشتالة قد سمع من طبيبيه ابراهيم بن زرزّر اليهودي الكثير عن ابن خلدون وعلمه وفضله، فلما وفد عليه عاملة بكرامة لا مزيد عليها، وأظهر الاغبتاب بمكانه وعرفه بأنه يعلم اولية سلفه بعاضرة ملكه اشبيلية، وطلب اليه المقام عنده، واعد إياه برد تراث سلفه من العقار اليه، وكان بيد زعماء دولته فاعتذر له بلباقة، فقبل عذره وزوده وحمله<sup>(32)</sup>. ولما عاد إلى السلطان في غرناطة بعد نجاح سفارته، أقطعه قرية البيرة من

(28) نقلا عن الساعاتي ص 30.

(29) السداجة عند ابن خلدون تعني البسالة للنص، انظر تاريخ ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، مرجع سابق ص 993 ج 7

(30) الحراقة سمعية صميرة وسريعة تتعد للسمر لمسافات قصيرة للنص، انظر تاريخ ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، مرجع سابق ص 993

(31) انظر تاريخ ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، مرجع سابق ص 400 ج 7

(32) انظر تاريخ ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، مرجع سابق ص 400 ج 7



أراضي السقي بمرج غرناطة، ولكن لم يلبث حساده من الوصوليين أن سعوا بينه وبين صديقه وافته الوزير لسان الدين ابن الخطيب، وأوهموه بأن ابن خلدون سيحل محله عند السلطان، مستدلين على ذلك بملاسته له، واشتمال السلطان عليه. فلما حركوا غيرته، بدأ يتنكر، فلما شم منه ابن خلدون رائحة الانقباض، ورأى استبداده بالدولة، وتحكمه في سائر أحوالها، أنف العيش لديه وآثر الابتعاد عنه، وطلب الارتحال تلبية لدعوة صديقه السلطان أبي عبد الله صاحب بجاية، بعد أن استولى عليها، وأبت نفسه وهو يستأذن السلطان أبي عبد الله في السفر، أن يذكر له شيئاً من شأن ابن الخطيب إبقاء لمودته. فحزن السلطان لاصراره على الارتحال، ولم يسمعه إلا الأذن له، وودعه وزوده<sup>(33)</sup>. وفي منتصف سنة 766م (1365م)، نزل ابن خلدون ببجاية، ورحب به السلطان أبو عبد الله، احتفل لقدمه، وركب أهل دولته للقائه وتهاافت أهل البلد عليه من كل صوب يمسحون أعطافه، ويقبلون يده في يوم كان مشهوداً<sup>(34)</sup>.

ويقول ابن خلدون عن عمله الذي شغل به بعد وصوله ومثوله بين يدي السلطان، "وأصبحت من الغد، وقد أمر السلطان أهل الدولة بمباكرة بابي، واستقلت بحمل ملكه، واستفرغت جهدي في سياسة أموره وتدبير سلطانه، وقد مني للخطابة بجامع القصبه، وأنا مع ذلك عاطف - بعد انصرافي من تدبير الملك غدوة - إلى تدريس العلم أثناء النهار بجامع القصبه لا انفك عن ذلك، حيث كانت محور اهتماماته الأصلية ومركز نشاطه الفكري الدائب"<sup>(35)</sup>.

ولما وقع الخلاف بين السلطان أبي عبد الله صاحب بجاية وبين عمه السلطان أبي العباس صاحب قسنطينة، جمع ابن خلدون للسلطان أبي عبد الله أموالاً كثيرة، أنفقها كلها في محاربة خصمه. فعاد فجمع له أموالاً أخرى من قبائل البربر الموالين له<sup>(36)</sup>. ولما انهزم السلطان أبو عبد الله وقتل، كان ابن خلدون مقيماً بقصبه السلطان وقصوره، فطلب منه جماعة من أهل البلد القيام بأعباء الحكم، والبيعة لبعض الصبيان من أبناء سلطان بجاية

(33) وكتب له الورير من أملائه مرسوماً وقعه السلطان، جاء فيه عن ابن خلدون ما نصه: "أمر به، وأمضى العمل بمقتضاه وحسنه، الأمير عبد الله محمد بن مولانا أمير المسلمين أبي الحاج بن مولانا أمير المسلمين أبي الوليد بن نصر، أيد الله أمره، وأعز نصره، وأعلى ذكره، للولي الجليل، الحظي المكين، المقرب الأول، انفعيه التحليل، الصدرا لأوحد، الرئيس العلم، الفاضل الكامل المرفع الاسمى، الأطهر الأرضي، الأخلص الأصقى، أبي زيد عبدالرحمن بن الشيخ الجليل، الحبيب الأصل، الفقيه المرفع المعظم، الصدر الأوحد الاستنى، الأفضل الأكمل، الموقر المبرر، أبي يحيى أبي بكر، بن الشيخ الجليل الكبير، الرميع الماجد، القائد الحظي، المعظم الموقر، المبرور المرحوم، أبي عبد الله ابن خلدون" انظر تاريخ ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، مرجع سابق ص 403، 404، باختصار

(34) انظر تاريخ ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، مرجع سابق ص 406 ج 7 تنصه.

(35) انظر تاريخ ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، مرجع سابق ص 407 ج 7

(36) انظر تاريخ ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، مرجع سابق ص 407 ج 7

الراحل، فرفض وخرج إلى السلطان أبي العباس، وأمكنه من بلده التي آلت إليه بانتصاره. فأكرمه السلطان وأجرى أحواله كلها على معهودها. وكثرت السعاية عنده في، والتحذير من مكائني. وشعرت بذلك، فطلبت الإذن في الانصراف بعهد كان منه في ذلك، فأذن لي بعد لأي، وخرجت إلى العرب، ونزلت على يعقوب بن علي. ثم بدا للسلطان في امري، فقبض على أخي، واعتقله ببونة. وكبس بيوتنا يظن بها ذخيرة، وأموالا، فأخفق ظنه<sup>(37)</sup>. وعندما سمع ابوحمو سلطان تلمسان ما حدث لابن خلدون في بجاية، كتب اليه كتابا غاية في الرقة والتبجيل، يستدعيه فيه ويعرض عليه خطة الحجابة (رئاسة الوزارة). وقد اكد السلطان في هذا الكتاب أن الدافع إلى ذلك، هو ما يعلمه من محاسن اشتملت عليها أوصاف ابن خلدون، ومعارف فاق فيها نظراءه، ورسوخ قديم في الفنون العلمية وتبحر في الآداب العربية<sup>(38)</sup>. فساعد ابن خلدون وبث الدعوة له بين قبائل رياح، واستمال القلوب اليه، اما وظيفة الحجابة المعروضة عليه، فقد بحث لها اخاه يحيى، الذي كان قد اطلق سراحه من السجن في بجاية، لينوب عنه في الوظيفة لدى السلطان أبي حموي تلمسان. ويقرر ابن خلدون أنه فعل ذلك، ”متفاديا عن تجشم أهوالها، بما كنت نزع من غواية الرتب<sup>(39)</sup>. وطال على اغفال العلم، فاعرضت من الخوض في أحوال الملوك، وبعثت الهمة على المطالعة والتدريس...“<sup>(40)</sup>، كان ذلك سنة 769م (1368)، ولم يكن ابن خلدون قد تجاوز السادسة والثلاثين.

ويرى د. حسن الساعاتي أن سمة الطموح، التي عدت من السمات الرئيسية في شخصية ابن خلدون، ونسجت حولها تكهنات خيالية. ذلك أن رئاسة الوزارة، وهي قمة الرياسة، قد عرضت عليه عرضا كريما، لكنه اعرض عنها مؤثرا الاشتغال بالعلم، الذي كان قد اغفله فترة طويلة، لانشغاله بامور الناس. وليس معنى ذلك أننا نتجه إلى تجريد ابن خلدون من نزعة الطموح، فهي ملازمة لصفات أخرى اتسمت بها شخصيته، كرفعة القدر، وصالة المجد، وعلو الهمة، وصعوبة المقادة. وقد اعترف هو نفسه بذلك عندما وصف خيبة ظنه بالوزير عمر بن عبد الله، بقوله ”وكننت أسمو، بطغيان الشباب، إلى أرفع مما كنت فيه، وادل في ذلك بسابقة مودة معه“<sup>(41)</sup>، لكن طموح ابن خلدون كان طموح رجل فاضل، ظاهر الحياء، عزوف عن الضيم، مفر بالتجلة، حسن العشرة،

(37) انظر تاريخ ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، مرجع سابق ص 407ج7

(38) انظر تاريخ ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، مرجع سابق ص 408، 409، تنصرف ج7

(39) يؤكد هذا النص أن ابن خلدون لا يحب المناصب والرتب رغم انها تعويه احيانا

(40) انظر تاريخ ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، مرجع سابق ص 409ج7

(41) انظر تاريخ ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، مرجع سابق ص 396ج7

مبدول المشاركة، عاكف على رعي خصال الاصاله، وأخيرا وليس آخرا، كان طموح رجل يعرف نفسه حق المعرفة، ويوقن بأن مطمحه الحقيقي هو تحصيل العلم ونشره بين الناس به، وليس رفع المناصب التي تثير حقد الحاسدين<sup>(42)</sup>.

لذا يقول في مراسلة وتناصح مع ابن الخطيب في آخرها "حتى رأى الدهر مكاني، وأمل الملوك استخلاصي، وتجاروا في اتحافي، واللّه المخلص من عقال الامال، والمرشد إلى نبذ هذه الحظوظ المورطة"<sup>(43)</sup>.

وبعث ابن خلدون أخاه يحيى ليشغل بدلا منه وظيفة الحجابة لدى السلطان أبي حمو هي تلمسان، كان قد اعتزم نقض يديه من أحوال السلاطين والحكام، وبعث الهمّة في مواصلة البحث والتدريس. لكن الفوضى كانت قد ظهرت وأخذت تنتشر في سائر أعمال المغرب الاوسط. حيث تحمل ابن خلدون محاولة عدم الوقوع فيها للصراع بين الحكام ومحاولة تجنبهم، ورحل إلى الاندلس ثم عاد واعتزل في قلعة ابن سلامة.

حيث خرج مسافرا من تلمسان ولحق بأحياء أولاد عريف. ثم اسكنوه بأهله وولده بقصر أبي بكر بن عريف الذي اختطه في قلعه ابن سلامه، من بلاد بنى توجين، التي صارت لهم بإقطاع السلطان. فأقام بها أربع سنوات من 776هـ (1374م) إلى 780هـ (1378م)، متخليا عن الشواغل كلها، وتسنى له تأليف كتاب العبر، والانتفاء من كتابة مقدمته<sup>(44)</sup>.

وبعد مرور أربع سنوات أو يزيد، رغب ابن خلدون في السفر إلى تونس حيث قرار آبائه، ومساكنهم، وآثارهم، وقبورهم، فكتب إلى سلطانها أبي العباس أحمد ابن أبي سالم الحفصي بالعودة إلى طاعته، والاعتذار عما كان قد بدر منه من مناصرة السلطان أبي حمو سلطان تلمسان ضده، فرد عليه السلطان أبو العباس بالصفح. والاسراع في القدوم. فارتحل إليه، ووافاه بظاهر سوسة، وأتم وفادته، وأكرمه، وبالف في الايناس به، وشاوره في مهمات اموره، ثم رده إلى تونس، وأوصى نائبه بها بتهيئة المنزل له، واجزال الاحسان اليه<sup>(45)</sup>. وهناك في تونس ألقى عصا التسيار، وتم له الاستقرار، فأرسل يستقدم الاهل والوليد، وجمع شملهم في مرعى نعمة السلطان أبي العباس ورعايته.

(42) نقلا عن الساعاتي ص 46، 47.

(43) ترأس ابن خلدون مع ابن الخطيب وبألفاظ مؤيدة ومن خلالها حذر ابن خلدون صاحبه ابن الخطيب من تقلب السلطان عليه وهذا ما حدث حيث قتل ابن الخطيب نتيجة بعض الأخطاء السياسية وانهاهه بهم لا تليق، وتميز السلطان عليه وهذا أحد العوامل التي عبرت بصر ابن خلدون عن السياسة وجعله يعترلها بعد وفاة صديقه ابن الخطيب (44) ذكر ابن خلدون أنه كتب المقدمة هي أربعة أشهر وأيام وبدأ في كتابة التاريخ ولكنه احتاج فيما بعد على تطوير الافكار والاصافة عليها لانه أثناء انقطاعه للكتابة كانت المراجع لديه قليلة ولا تتوفر الا في المواسم لذا أتم التأليف والاصافة لاحقا.

(45) انظر تاريخ ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، مرجع سابق ص 449 بتصرف.

وتفرغ للعلم والتدريس، وانهال عليه طلبة العلم، الذين انقضوا من حول محمد عرفة، أمام الجامع، وشيخ الفتيا في تونس. فأوغر ذلك صدره، وجعله يستمع إلى نداءات بطانة السلطان للايقاع بابن خلدون، لأنه صار أثيرا عنده، فأقبل عليه، واستدناه لمجالسته، والنجى في خلوته، لكن السلطان خلال ذلك كان معرضا عنهم، وكلفه بالمكوف على انجاز كتاب العبر، لأنه كان يقدر المعارف ويتشوق إلى الاخبار. فأكمل منه نسخة رفعها إلى خزانة السلطان<sup>(46)</sup>.

وأخذ السلطان معه في إحدى حروبه على كره من ابن خلدون، وفي المرة الثانية خشي ابن خلدون أن يأمره السلطان بملازمته مرة أخرى بالخروج ويدخله معه في شؤون السياسة والحرب، ولذا توسل إليه في تخليه سبيله لقضاء الحج، منتهزا فرصة وجود سفينة بالمرسى مقلعة إلى الاسكندرية، فأذن له. ويقول ابن خلدون في هذه المناسبة: "وخرجت إلى المرسى، والناس متساثلون على أثري من أعيان الدولة والبلد وطلبة العلم. فودعهم وركب البحر منتصف شعبان من السنة (784هـ)، وقوضت عنهم بحيث كانت الخيرة من الله سبحانه، وتفرغت لتجديد ما كان عندي من آثار العلم.

وكان غرض ابن خلدون من سفره من تونس إلى مصر في منتصف 784هـ (أكتوبر 1382م)، فضلا عن التخلص من ارادة السلطان ابي العباس، الحج إلى بيت الله الحرام، والتفرغ لتجديد ما كان عنده من آثار العلم، على حد تعبيره. أما الحج فلم يقدر له سبيل، على الرغم من اقامته بالاسكندرية شهرا لتهيئة اسبابه<sup>(47)</sup>.

ولابد أن فكرة السفر إلى مصر، للتزود منها بالعلم، ومشاهدة عز الاسلام، كانت تراود ابن خلدون، ان لم تكن تلح عليه، منذ أن برهن في مقدمته على صحة فرضه "في ان العلوم انما تكثر العمران وتعظم الحضارة، وكتب يقول "نحن لهذا العهد نرى أن العلم والتعليم، انما هو بالقاهرة من بلاد مصر، لما أن عمرانها مستبهر وحضارتها مستحكمة منذ آلاف السنين، فاستحكمت فيها الصنائع وتقننت، ومن جملتها تعليم العلم، ويعود فيؤكد ذلك في موضع آخر في المقدمة قائلا "ولا اوفر اليوم في الحضارة من مصر، فهي ام العالم، وايوان الاسلام، وينبوع العلم والصنائع"<sup>(48)</sup>.

ذلك ما كتبه عن مصر وهو بعيد عنها في المغرب. فلما جاء إلى مصر ثم انتقل إلى عاصمتها القاهرة، وأخذ يشاهد عيانا ما كان يقصر عن تخيله بالسماع، كتب يقوم

(46) انظر تاريخ ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، مرجع سابق ص 449 ج 7

(47) انظر تاريخ ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، مرجع سابق ص 455 ج 7 بتصريف، يرى بعض الباحثين أن ابن خلدون نتمد أن يجلس في الاسكندرية لأنه لا يريد العودة لتونس وينوي الاستقرار بمصر لأنه قد ترك السياسة ومشاكلها ويريد أن يجد حياته بعيدا عن وضع السابق وهذا ما كان له.

(48) المقدمة ص 455.

”فرايت حضرة الدنيا، وبستان العالم، ومحشر الامم ومدرج الذر من البشر، وايوان الاسلام، وكرسی الملك، تلوح القصور والاواوين في جوه، وتزهو الخوانك والمدارس بأفاقه، وتضئ البدور والكواكب من علمائه، قد مثل بشاطئ بحر النيل نهر الجنة، ومدفع مياه السماء، يسقيهم النهل العلل سبحة، ويجيي اليهم الثمرات والخيرات ثجة، ومررت في سكك المدينة تنص بزحام المارة، واسواقها تزخر بالنعم<sup>(49)</sup>. لقد كان دخوله القاهرة دخول عالم مغربي، انشأ بين العلوم علما جديدا، هدته اليه قريحته وسط حضارة ساذجة بالقياص إلى حضارتها، فكان يتوق إلى معرفة وقع افكاره الجريئة الفريدة في نفوس علمائها وطلاب العلم فيها، وكان يرغب رغبة شديدة في تأكيد ذاته، في ذلك البلد العريق في الحضارة، الذي يظهر فيه معدن العالم على حقيقته<sup>(50)</sup>. ولذلك نجد أن ابن خلدون، ما ان دخل القاهرة، واقام بها أياما، حتى انتال عليه طلبه العلم بها، للإفادة من علمه الذي كانت تتحدث به الركبان. فجلس للتدريس بالجامع الازهر، وكان ذلك حدثا لم يغفله المؤرخون المغنيون بالعلم وأهله. وكان حيثذاك في الخمسين من عمره<sup>(51)</sup>.

وبعد أن قدم ابن خلدون نفسه إلى أهل العلم في القاهرة، كانت القاهرة - اذ ذاك - حاضرة كبيرة لدولة كبيرة، وقد بدأت مرحلة جديدة من تاريخها بولاية الظاهر برفوق (1382/784-1399/801 هـ) وهو السلطان الاول من سلاطين المماليك الجراكسة<sup>(52)</sup> الذي أبر لقاءه، ووفر الجراية له من صدقاته، شأنه من أهل العلم. وطلب منه الشفاعة إلى السلطان ابي العباس المغربي لتخليه سبيل أهله ولده، ففعل وأبحروا له، لكنه عندما ذهب للقائهم بالاسكندرية، كانت هناك عاصفة هوجاء أغرقت السفين بمن فيه، فكان مصابه فادحا، عظم فيه جزعه، ورجح فيه زهده، حتى أنه اعتزم اعتزال منصب قاضي قضاة المالكية، الذي كان قد عين فيه سنة 786 هـ (1384 هـ)، وبذل جهده في اصلاح القضاء، الامر الذي أغضب منه الخاصة والعامة ممن ألفوا الفساد والظلم والاستبداد.

وقد كتب في ذلك يقول: ”فقمتم بما دفع علي من ذلك المقام المحمود، ووفيت جهدي بما امنني عليه من احكام الله، لا تأخذني في الحق لومة، ولا يزني عنه جاء ولا سطوة،

(49) انظر تاريخ ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، مرجع سابق ص 455، 456. الحقيقة أن القاهرة لا زالت حاضرة العرب. ولا زال نمط التراحم فيها يترايد وكيب لو أبصرها ابن خلدون الآن لعبر عن وصفها بأوصاف اعظم

(50) نقلا عن الساعاتي ص 56.

(51) نقلا عن الساعاتي ص 56.

(52) ينقسم المماليك إلى دولتين من 658-784، المماليك التركية الذين من أصل تركي ثم عقبهم الشركسية، وهما عرقيتان مختلفتان

مسويا في ذلك بين الخصمين، أخذ بحق الضعيف من الحكيمين، معرضا عن الشفاعات والوسائل من الجانبين، جانحا إلى التثبت في سماع البيّنات، والنظر في عدالة المنتصبين لتحمل الشهادات. فقد كان البر منهم مختلطا بالفاجر، والطيب متلبسا بالخبيث، والحكام ممسكون عن انتقادهم، متجاوزون عما يظهرون عليه من هناتهم، لما يموهون به من الاعتصام بأهل الشوكة، فان غالبهم مختلطون بالامراء، معلمين للقرآن، وأئمة الصلوات، يلبسون عليهم العدالة، فيظنون بهم الخير، ويقسمون لهم الحظ من الجاه في تزكيتهم عن القضاة، والتوسل لهم، فأعضل داؤهم، وفشت المفاصد بالتزوير والتدليس بين الناس منهم، ووقفت على بعضها فعاقبت فيه بموجع العقاب، ومؤلم النكال، وتأدى إلى العلم بالجرح في طائفة منهم، فمنعتهم من تحمل الشهادة<sup>(53)</sup>.

وكان قد دعي لمنصب قاضي القضاة هذا، وهو يقوم بتدريس الفقه في المدرسة القمحية<sup>(54)</sup>، التي كان قد عين للتدريس بها في اوائل السنة نفسها، ولكنه عدل عن عزمه ترك منصب القضاء مخافة ان يغضب السلطان، الذي سرعان من أعفاه منه اشفاقا عليه من مصابه الجلل. فعكف على التدريس، والاطلاع والتأليف، مدة ثلاث سنوات، أدى بعدها فريضة الحج، ثم عاد إلى ما كان عاكفا عليه، حتى سنة 791م (1389م) التي عين فيها مدرسة للحديث في مدرسة صلفتمش. وكان من جرائها عزله منها، فأكب على الاشتغال بالعلم انكباب المتفرغ، تأليفا وتدريسا، حتى سنة 801م (1399م)، التي بعث فيها السلطان برقوق اليه يستدعيه من مزارعه بالفيوم، وقلده وظيفة القضاء للمرة الثانية، تلك الوظيفة التي كان يرى أن ابن خلدون هو الاولى بها. لولا وجود الذين شغبوا من قبل في شأنه، من الامراء وكبار الحاشية، فلما ولي الوظيفة، جرى على السنن المعروف منه، من القيام مما يجب للوظيفة شرعا وعادة، الامر الذي كان يرضي السلطان، وعندما ولي ملك مصر السلطان فرج، بعد وفاة أبيه السلطان الظاهر برقوق أبقى ابن خلدون في منصبه القضائي. ثم استصعبه السلطان فرج في سفره إلى دمشق للقضاء على اعدائه الخارجين على حكمه لصغر سنه ولكنه انتصر عليهم وقتلهم، ثم عاد إلى مصر وترك ابن خلدون يرحل إلى مدينة القدس، لزيارة بيت المقدس، والمزارات المقدسة الاخرى، وبعد عودة ابن خلدون من هذه الزيارة في رمضان سنة 802م (1400م) أخذ يقضي بين الناس حتى اوائل العام الذي تلاه. حيث عزل من منصب القضاء، لنجاح نائبه في السعي لهذا المنصب بالدس والرشوة. فرجع ابن خلدون

(53) انظر تاريخ ابن خلدون التعريف بابن خلدون مرجع سابق ص 458 ح 7

(54) لهذه المدارس قصة وهي أن الماصر صلاح الدين الأيوبي حينما استرد مصر من الصليبيين أعاد مذهب السنة وجعل لكل مذهب مدرسة ووقف يدير عليه وكان من نصيب المذهب المالكي أوقاف في الفيوم تعتمد على زراعة القمح ولدا سميت بهذا الاسم

للاشتغال بما كان مشغلا به من تدريس العلم وتأليفه<sup>(55)</sup>.

ولما وصل إلى مصر حين استيلاء تيمور لك على مدينة حلب، وعبث عساكره فيها، ونهبهم لاموال الناس ومتاعهم، ومصادرتهم لممتلكاتهم، واستباحتهم حرهم، تجهز السلطان فرج للمدافعة عن الشام، ونادى في الجند بالرحيل إليها. وكان ابن خلدون يومئذ معزولا عن وظيفة قاضي القضاة، لكن الأمير يشك دوا دار السلطان استدعاه، وأراده على السفر معه في ركب السلطان، فرضي بعد تمنع، وسافر معهم في منتصف ربيع ثان سنة 803هـ (1401م)، فوصلوا إلى دمشق، وضرب السلطان بخيامه وأقييته فيها. بينما وصل تيمور لك وعساكره وضرىوا خيامهم خارج المدينة. وتجاول العسكران ثلاث مرات أو اربعا في أكثر من شهر، وكانت الحرب بينهم سجالا حدث أن علم السلطان وكبراء امرائه بمحاولة بعض الامراء الهرب إلى مصر والثورة ضدهم فاجمع رأيهم للعودة إلى مصر، تاركين ورأيهم ابن خلدون وجمع من العلماء يسوون الامور، وقد واجه ابن خلدون موقفاً دقيقاً ومشحون بالصعاب، وجاءه القضاة والفقهاء، واتفق رأيهم على طلب الامان من تيمور لك على بيوتهم وحرهم، واجابهم هو إلى ما طلبوه، وسأل كبيرهم، القاضي الحنبلي، برهان الدين بن مفلح عن ابن خلدون، وعما إذا كان قد سافر مع السلطان إلى مصر، أو أنه مقيم بدمشق، فأخبره بأنه مازال مقيما بها. وبات ابن خلدون ليلته على اهبة الخروج إلى تيمور لك<sup>(56)</sup> وفي الصباح الباكر طلب إلى جماعة عند الباب أن يمكنوه من بغيته، فدلوه من السور بعد تمنع، فوجد من بطانة أمير التتار من اوصله اليه. فرحب به تيمور لك، وادناه منه، وطلب أن يقص عليه طرفا من حياته، ويصف له بلاد المغرب، من اقصاه إلى اقصاه، فأجابه ابن خلدون إلى طلبه. ثم اخذ يتصور لك يسأله رأييه في مسائل معينة، وابن خلدون يجيب في اعتداد العالم العليم، ويعامله بكبرياء المسلم الابي الكريم. وبعد ان أقام عنده في خيامه خمسة وثلاثين يوما، يباكره ويرأوجه، صرفه اجابة إلى طلبه<sup>(57)</sup>، فعاد إلى مصر في شعبان من سنة 803هـ (1401م)<sup>(58)</sup>. وكان قد اشيع في مصر، لما طال غياب ابن خلدون في الشام، دون ورد أخبار منه، أنه هلك. فعين في منصب قاضي القضاة احد فضلا المالكية. ولكن ما أن رجع ابن خلدون

(55) انظر تاريخ ابن خلدون، التعريب بابن خلدون، مرجع سابق ص 460 ج 7 بتصرف.

(56) ذكر معظم المؤرخين الذين كتبوا عن تيمور لك حيث أثر الاسلام في قبائل منهم وبحلوا فيه أنه كان مسلما وان كان اسلامه فيه شيء من الجهل بالدين

(57) يقال ان ابن خلدون كتب كراسا لتيمور لك حسب طلبه عن احوال المغرب ولكنه لم يصل اليها هذا الكراس

(58) بعض الدارسين لسيرة ابن خلدون والذين يتفقون منه موقفاً بين يرون أنه انتهاري وعاد إلى ممارسته السياسية وأنه عزم تيمور لك بأحوال المغرب طمعا في يحصل منه على منصب وإن كان ذلك خلاف الواقع لأن ابن خلدون هدفه تهدئة تيمور لك تضادياً لأذية البلاد والمعاد.

حتى عدل عن ذلك، وولي الوظيفة بعد ايام من وصوله. فاستمر على الحال التي كان عليها من القيام بالحق، والاعراض عن الاغراض، والانصاف من المطالب.

ولم يرق ذلك من لا يدين للحق، ولا يعطي النصفة من نفسه. فأقصي ابن خلدون عن الوظيفة، وعين بدلا منه شخص من المالكية ووصل إلى المنصب بالرشوة. لكن السلطان سرعان ما راجع بصيرته، وانتقد رأيه، وأعاد ابن خلدون إلى الوظيفة هي آخر سنة 804هـ (1402م)، أي بعد خمسة اشهر من اقضاء ابن خلدون. فأجرى حال القضاء على ما كان في عهده، واستمر في وظيفته سنة وشهرين، أي حتى اوائل ربيع الاول سنة 806هـ (1404م)، ثم نعي عنها مدة خمسة اشهر، ثم اعيد إليها عاشر شعبان 807هـ (1405م)، لمدة قصيرة لم تتجاوز أربعة اشهر، ثم اقصي في اواخر ذي القعدة من السنة نفسها. وظل خارج الوظيفة مدة ثمانية اشهر، اعيد بعدها إلى منصب قاضي القضاة للمرة السادسة، في شعبان سنة 808هـ (1406م). وشاء القدر أن توافيه المنية بعد بضعة أسابيع من توليه هذا المنصب، فدفن في مقبرة الصوفية خارج باب النصر بالقاهرة، في السادس والعشرين من رمضان سنة 808هـ (17 آذار (مارس) 1406م)<sup>(59)</sup>.

وقد أسهبنّا في سيرة ابن خلدون وحياته لأنها تعتبر مدخلاً مهماً لمعرفة شخصيته و انجازاته العلمية. وقبل أن ننهي سيرة ابن خلدون يمكن أن نستكشف جزء من شخصية ابن خلدون وصفاته من خلال وصف صديقه ابن الخطيب الذي يعرفه عن قرب الذي كتب عنه قائلاً "هو رجل فاضل، حسن الخلق، جم الفضائل، باهر الخصال، رفيع القدر، ظاهر الحياء، أصيل المجد، وقور المجلس، خاصي الزي، عالي الهمة، عزوف عن الضيم، صعب المقادة، قوي الجأش، طامح لقنن الرياسة، خاطب للعظ، متقدم في فنون عقلية ونقلية، متعدد المزايا، شديد البحث كثير الحفظ، صحيح التصور، بارع الحفظ، مغري بالتجلة، جود الكف، حسن العشرة، مبدول المشاركة، عاكف على رعي خصال الاصال، مفضحة من مفاخر التخوم المغربية" ووصف ابن الخطيب هذا مبني على معرفة ابن خلدون و صداقة له استمرت نيفاً وخمس عشرة سنة<sup>(60)</sup>. رحمه الله رحمة واسعة.

حرره

• د. عبد المحسن بن أحمد العصيمي

1433/12/3 هـ 2012/10/17 م

(59) نقلا عن الساعاتي. ص 61

(60) نقلا عن الساعاتي ص 28





١١٦

البرقيات

١

بعضها

الكتاب

غير أن



## مؤلفات ابن خلدون:

العديد من الكتب وردت في عدة مراجع، وقد جمع عناوينها د. عبدالرحمن بدوي في كتاب "مؤلفات ابن خلدون"

1. كتاب "المبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر" وهو كتاب عن تاريخ العالم منذ بدء الخليقة حتى عصر ابن خلدون، يقع في سبع أجزاء.
2. المقدمة وهي الجزء الاول من كتاب المبر، وهي أشهر مؤلفاته.
3. التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا، كتبه في آخر كتاب التاريخ "المبتدأ والخبر".
4. شرح البردة شرحا بديعا<sup>(1)</sup>.
5. ولخص كثيرا من كتب ابن رشد<sup>(2)</sup>.
6. ألف كتابا في الحساب<sup>(3)</sup>.
7. "لباب المعصل في اصول الدين تصنيف العبد الفقير إلى الله تعالى عبدالرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي" وهو كتاب مطبوع.
8. شرح "رجز في اصول الفقه لسان الدين ابن الخطيب"<sup>(4)</sup>.
9. تقييد في المنطق، قال لسان الدين ابن الخطيب في الاحاطة "وعلق للسلطان، أيام نظره في المقليات، تقييدا مفيدا في المنطق"<sup>(5)</sup>.
10. شفاء السائل لتهديب المسائل.
11. كتيب صغير تحدث فيه ابن خلدون عن بلاد المغرب وهو عبارة عن وصف تفصيلي لبلاد المغرب وضعه تلبية لطلب تيمور لذك عندما قابله في حصار دمشق، وهذا الكتيب لم يصل إلينا بعد.

(1) أورده ابن الخطيب في كتابه "الاحاطة في أخبار غرناطة"، كتاب فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، للدكتورة ربيب محمود الخضيري، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، 2009، ص 46.

(2) أورده ابن الخطيب في كتابه "الاحاطة في أخبار غرناطة"، نفس المرجع السابق، ص 46.

(3) أورده ابن الخطيب في كتابه "الاحاطة في أخبار غرناطة"، نفس المرجع السابق، ص 46.

(4) بدوي، عبدالرحمن. مؤلفات ابن خلدون، المجلس الاعلى للثقافة، 2006. القاهرة، مصر، ص 11.

(5) نفس المرجع السابق ص 10، ونكر دبدوي انه لم يوضح أي سلطان قدمه له.

## بيلوغرافيا- مؤلفات عن ابن خلدون

م	عنوان الكتاب	المؤلف	تاريخ الطبع	الناشر	ملاحظات
١	أبراز الوهم المتكون من كلام ابن خلدون	الصديق، أحمد	١٩٢٤	دمشق	
٢	إبستمولوجيا القول والاعتقالات في مقالة ابن خلدون	الزواوي، محمد عابد	١٩٧٩	أعمال ندوة ابن خلدون	ص ٧٣-١٢٢
٣	ابن تايبيت المنطقي محققاً لأثار ابن خلدون	ابن شريف، محمد	١٩٧٩	أعمال ندوة ابن خلدون	ص ١٦٣-١٧٢
٤	ابن خلدون	الاستكبري، الشيخ أحمد		الجمع العلمي العربي- دمشق	مقال
٥	ابن خلدون	القريشي، الشيخ عبدالقادر	١٩٢٨	بيروت	محاضرة
٦	ابن خلدون	قمبر، الأب يوحنا	١٩٤٧	سلسلة دراسات الإسلام بيروت	
٧	ابن خلدون	-	١٩٣٢	مجلة الحديث- حلب	
٨	ابن خلدون	زبدان، جورج		الهلال ٢	
٩	ابن خلدون	المصطفى، عزيز	٢٠٠٠	بيروت	
١٠	ابن خلدون	زبدان، جورج		مجلة الهلال	
١١	ابن خلدون	شرف الدين، خليل	١٩٨٣	منشورات دار مكتبة الهلال	
١٢	ابن خلدون	شيخ الأرض، تيسير	١٩٦٦	دار الافكار بيروت	
١٣	ابن خلدون	صليبا، جميل	١٩٢٢	مطبعة ابن زهدون- دمشق	
١٤	ابن خلدون	عبد، يحيى محمد أحمد	١٩٩١	كلية اللغة العربية- القاهرة	
١٥	ابن خلدون ، القاضي	القاضي، الهادي	١٩٧١	مجلة القضاء والتشريع- تونس	ص ٣٩-٤٥
١٦	ابن خلدون اسلاميا	خليل، حماد الدين	١٩٨٥	الكتاب الاسلامي- دمشق	
١٧	ابن خلدون أشهر مؤرخ عرفه الإسلام	مكاوي، رحاب	١٩٩٨	دار الفكر العربي- بيروت	
١٨	ابن خلدون التراث	استاكبي، هاديان	٢٠٠٧	مكتبة الاسكندرية	
١٩	ابن خلدون الشاعر	وليد، علي عبد الواحد	١٩٧٩	مجلة الشعر- مصر	مقال
٢٠	ابن خلدون المغربي وهربرت اسبنسر اللانجلينزي		١٨٨٦	مجلة المختلط	
٢١	ابن خلدون المفكر العربي الاصيل	جودي، عبد الأمير	١٩٨٦	بغداد	
٢٢	ابن خلدون أول مؤسس لعلم الاجتماع	ابن عاشور (محمد فاضل)	١٩٦٢	أعمال مؤتمر ابن خلدون- القاهرة	ص ٧٩-٨٢
٢٣	ابن خلدون أول مؤسس لعلم الاجتماع	وليد، علي عبد الواحد	١٩٦٢	منشورات مركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية- القاهرة	ص ٦٢-٧٨
٢٤	ابن خلدون بالمدرسة العادلية	القريشي، عبد القادر	١٩٢٩	مجلة محمد والشرق	ص ٣٨-٨٢
٢٥	ابن خلدون بمنى عن الإشارة	المرزوقي، بوعصب	١٩٩٧	مجلة الحياة الثقافية- عدد ٨١- تونس	ص ٢٢-٢٩
٢٦	ابن خلدون بين الفكر والسياسة	زيادة، من	١٩٨١	مجمع الانتقاء العربي- بيروت	
٢٧	ابن خلدون بين العلم والسياسة	يوسف، الشيخ سليمان داود	١٩٨٣	أعمال المؤتمر الدولي لابن خلدون	ص ١٢٤-١٧٧
٢٨	ابن خلدون بين حياة العلم ودهشة السياسة	الماجرى، محمد طه	١٩٨٠	دار النهضة العربية- بيروت	
٢٩	ابن خلدون حياته وتراثه الفكري	عثان، محمد عبد الله	١٩٣٣	دار الكتب المصرية	
٣٠	ابن خلدون حياته وتراثه الفكري	عثان، محمد عبد الله	٢٠٠٦	دار الكتب- القاهرة	

م	عنوان الكتاب	الؤلف	تاريخ الطبع	الناشر	ملاحظات
٢١	ابن خلدون رائد السياسة الحديثة، ترجمة سعيدة شنيب، سجل الثقافة الرفيعة	روزالين هورلتز - ترجمة سعيدة شنيب	١٩٥٨	سجل الثقافة الرفيعة - القاهرة	ص ٧٠ - ٧٥
٢٢	ابن خلدون رائد الفكر الحديث	مطاليه محمد سعيد	٢٠٠١	الهلال - دمشق	
٢٣	ابن خلدون شاعره	حسين فردوس	٢٠٠٠	دار الفكر العربي - القاهرة	
٢٤	ابن خلدون في الفكر العربي الحديث	جلدعان هامي	١٩٨٠	الحياة الثقافية - تونس	
٢٥	ابن خلدون في الكتابات المعاصرة	نجاحي محمد العزيز	٢٠٠٦	كلية الآداب والعلوم الإنسانية - سفاقس	
٢٦	ابن خلدون في الميزان	وجدي محمد فريد	١٩٣٢	مجلة المقتطف	مقال من ١٢٣١ - ١٢٤٢
٢٧	ابن خلدون في الميزان	وجدي محمد فريد	١٩٣٢	دار الهلال - القاهرة	
٢٨	ابن خلدون في تاريخ الفكر الاسلامي	بن ميلاد محجوب	١٩٨٠	مجلة الحياة الثقافية - تونس	ص ١١١ - ١٢٥
٢٩	ابن خلدون في دائرة المعارف	صليبا جميل	١٩٦٠	بيروت	
٤٠	ابن خلدون في دراسات عصرية	رسلان صلاح، وآخرون	٢٠٠٧	مطبعة دار الكتب والوثائق العربية - القاهرة	
٤١	ابن خلدون في سيرته وفلسفته التاريخية والاجتماعية	الطباع صموئيل	١٩٩٢	مؤسسة المعارف - بيروت	
٤٢	ابن خلدون في تناول الباحثين الروس (المؤلفات)	يبرخان فصيح		قوة "ابن خلدون وحدة المعرفة"	
٤٣	ابن خلدون في مראה النقد المعاصر	الطبي علي	٢٠٠٤	دار الشؤون الثقافية العامة - بغداد	
٤٤	ابن خلدون في مصر	عثمان محمد عبدالله		مجلة الرسالة	مجموعة مقالات
٤٥	ابن خلدون في منظور التحديث	تاسيفه لمار	٢٠٠٦	مجلة المستقبل العربي - بيروت	
٤٦	ابن خلدون كتاب العبر	داغر يوسف	١٩٩٢	مؤسسة جمال للطباعة والنشر	تحقيق
٤٧	ابن خلدون مؤرخا	صليبي حسين	١٩٩١	دار الكتاب العلمية	
٤٨	ابن خلدون مؤسس علم الاجتماع	الطوي عيلم	١٩٦٩	دار الحكمة بيروت	
٤٩	ابن خلدون مؤسس علم الاجتماع	عبيد كامل		الهفت - حلب	مقال من ١٥٥ - ١٦٠
٥٠	ابن خلدون مبدعا	السامعاني سامية حسن	٢٠٠٦	الجلس الاعلى للثقافة - القاهرة	
٥١	ابن خلدون مرآة الجوكوندا	قريضة قبيل خلدون	٢٠٠٦	دار المعرفة للنشر - تونس	
٥٢	ابن خلدون ومكانته في تاريخ الفكر	جوزيف جبرائيل		مجلة الاديب	
٥٣	ابن خلدون من منظور آخر - ترجمة محمد الهلالي ويشري الفكيكي	الشداوي عبد السلام	٢٠٠٠	دار تويقال للنشر - الدار البيضاء	
٥٤	ابن خلدون من منظور جديد	الشداوي عبد السلام، ترجمة محمد الهلالي ويشري الفكيكي	٢٠٠٠	دار تويقال للنشر، الدار البيضاء	
٥٥	ابن خلدون منشئ علم الاجتماع	وليد علي عبد الواحد	١٩٥٦	دار النهضة مصر - القاهرة	
٥٦	ابن خلدون ناقد التاريخ والادب	مولاي عثمان	١٩٧٥	مؤسسة الثقافة الجامعية - الاسكندرية	
٥٧	ابن خلدون و أرسطو	بدوي (عبد الرحمان)	١٩٦٢	أعمال لدوة ابن خلدون - القاهرة	ص ١٥٢ - ١٦٢
٥٨	ابن خلدون و التجاوز الممكن	أولميل (علي)	١٩٧٩	أعمال لدوة ابن خلدون	ص ١٤ - ١٧

م	عنوان الكتاب	المؤلف	تاريخ الطبع	الناشر	ملاحظات
٥٩	ابن خلدون و العرب	الدوري. عبدالعزيز	١٩٩٢	منشورات المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية	ص ٥٠١-٥١٥
٦٠	ابن خلدون و العرب، مفهوم الأمة العربية. في الفكر الاجتماعي الخلدوني، المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفية	الدوري. عبدالعزيز	٢٠٠٤	مركز دراسات الوحدة العربية- بيروت	ص ١٢٥-٢٢٢
٦١	ابن خلدون و العلوم العقلية. أعمال ندوة ابن خلدون و الفكر العربي المعاصر	السورسي. محمد	١٩٨٢	ندوة ابن خلدون والفكر العربي المعاصر- تونس	ص ١٥٥-١٧٨
٦٢	ابن خلدون و المجتمع العربي	الوردي. علي	١٩٩٢	منشورات المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية- القاهرة	ص ٥١٧-٥٣٢
٦٣	ابن خلدون و انداء العرفان العربي- في العهد الوسيط، في الفكر الاجتماعي الخلدوني، المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفية	حميش، بنسالم	٢٠٠٤	مركز دراسات الوحدة العربية	ص ١٩٠-٢٠٤
٦٤	ابن خلدون و تاريخ العلوم	الأهواني (أحمد فؤاد)	١٩٩٢	أعمال مؤتمر ابن خلدون	ص ١٦٥-١٧٢
٦٥	ابن خلدون و تاريخ فني التوشيح و الزجل	الأهواني (عبد العزيز)	١٩٩٢	أعمال مؤتمر ابن خلدون- القاهرة	ص ٤٧٣-٤٨٧
٦٦	ابن خلدون و تجربة التاريخ المسدود	حميش، بنسالم	١٩٧٩	منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية- الرباط	ص ٣٩٩-٣٨٧
٦٧	ابن خلدون و عصره.	بركات (أبيسة)	١٩٨٣	في أعمال الملتقى الدولي لابن خلدون- الجزائر	ص ٣٨-٢٧
٦٨	ابن خلدون و علاقاته بالدولة المرينية	حاجيات، عبد الحميد	١٩٨٣	أعمال الملتقى الدولي لابن خلدون	ص ١٠٥-١١٦
٦٩	ابن خلدون و ما أدها لدراسة التاريخ	وهبي. محمد	١٩٩٨	مجلة الآداب	ص ٣٤
٧٠	ابن خلدون و ما كانيه	العروي. عبد الله	١٩٧٩	أعمال ندوة ابن خلدون	ص ١٨٣-٢٠٣
٧١	ابن خلدون وأرسطو	لديوي. عبد الرحمن	١٩٩٢	مهرجان ابن خلدون	
٧٢	ابن خلدون و التشكيكية الاجتماعية الاقتصادية المغربية- في عهد ما قبل الاستعمار	المثوني. خالد	١٩٨١	مجلة الفكر- تونس	ص ٣١-٢٤ ١١٥-١٠١
٧٣	ابن خلدون و العدل	عبد السلام. احمد	١٩٨٩	الدار التونسية للنشر	
٧٤	ابن خلدون و العدل	عبد السلام. احمد	١٩٨٩	الدار التونسية للنشر- تونس	
٧٥	ابن خلدون و العرب			مجلة الحديث	
٧٦	ابن خلدون و العرب. مفهوم الأمة العربية. في الفكر الاجتماعي الخلدوني- المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفية	الدوري. عبدالعزيز	٢٠٠٤	مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت	
٧٧	ابن خلدون و العلوم العقلية	السورسي. محمد	١٩٨٠	مجلة الحياة الثقافية، عدد ٩	ص ٨٨-٦٨
٧٨	ابن خلدون و الفكر الجغرافي السياسي المعاصر	حداد. معين		ندوة ابن خلدون و وحدة المعرفة	
٧٩	ابن خلدون و المرأة في الحكاية والتأويل	كيايطو. عبد الفتاح	١٩٨٨	دار تويقال - الدار البيضاء	
٨٠	ابن خلدون و النقد الحديث	عنان. محمد عبد الله		مجلة التقطف	مقال
٨١	ابن خلدون و بدايات التحقيق المادي للتاريخ	العاني. ندير	١٩٨٤	دار الهمداني للطباعة- عدن	
٨٢	ابن خلدون و تاريخ فني التوشح و الزجل	الأهواني. عبدالعزيز	١٩٩٢	مهرجان ابن خلدون	

م	عنوان الكتاب	المؤلف	تاريخ الطبع	الناشر	ملاحظات
٨٢	ابن خلدون وقاريحيته	العظمة، عزيز ترجمة عبد الكريم ناصيف	١٩٨٧	دار الطليعة - بيروت	
٨٤	ابن خلدون وتفوق الفكر العربي اليوناني باكتشافه حقائق الفلسفة	العاملي، مصباح	١٩٨٨	الدار الجماهيرية للنشر - طرابلس	
٨٥	ابن خلدون ورسالته للقضاة، مؤيد الملام من حكام الامام لولي الدين عبد الرحمان بن محمد بن خلدون	عبد المنعم أحمد، هؤاد	١٩٩٧	دار الوطن - الرياض	
٨٦	ابن خلدون وعلم الاجتماع الحديث - دراسة تحليلية	البهلي، هؤاد	١٩٩٧	دار المدى للطباعة والنشر - دمشق	
٨٧	ابن خلدون وعلوم الحديث	وليد، علي عبد الواحد	١٩٩٢	مجلة منبر السلام	مقال
٨٨	ابن خلدون وعلوم اللسان	المهيري، عبد القادر	١٩٨٥	حوليات الجامعة التونسية - عدد ٢٤	ص ٧٢٢
٨٩	ابن خلدون وعلوم المجتمع	عبد المولى، محمود	١٩٧٧	الدار العربية للكتاب - طرابلس	
٩٠	ابن خلدون وفلسفته الاجتماعية	فارس، بشر		مجلة المقطع	
٩١	ابن خلدون وفلسفته الاجتماعية	بولول، جاستون	١٩٦٤	الأسسة المصرية للتأليف والترجمة	
٩٢	ابن خلدون وما أداه إلى دراسة التاريخ	وهبي، محمد	١٩٤٨	مجلة الاديب	
٩٣	ابن خلدون وميكانيكي	العروبي، عبد الله	١٩٩٠	دار الساقى	
٩٤	ابن خلدون وميكانيكي	عثمان، محمد عبد الله		مجلة الرسالة	مقال
٩٥	ابن خلدون، فصل في دائرة المعارف الإسلامية	بل (الفرد)	١٩٦٩	دائرة المعارف الإسلامية - القاهرة	
٩٦	ابن خلدون، فصل في دائرة المعارف التونسية	الطالبي، محمد	١٩٩٤	بيت الحكمة	
٩٧	ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون	الكريم، ابوصهيب	١٩٩٨	بيت الافكار الدولية - عمان	
٩٨	ابن خلدون، شفاء السائل تتهيب المسائل	الطنحي، محمد بن تاويت	١٩٥٨	استنبول	تحقيق
٩٩	ابن خلدون، كيف قرأ المؤرخون العرب	قاسم، قاسم عبده	٢٠٠٧	دار الكتب والوثائق القومية - القاهرة	
١٠٠	ابن خلدون،	كرد، محمد علي	١٩٤٦ - ١٩٤٧	مجلة المجمع العربي	ص ٣٩٦ - ٤٠٤
١٠١	ابن خلدون، حياته وأعماله	المفري، عبد القني	١٩٩٣	الشركة الوطنية للنشر والتوزيع - الجزائر	
١٠٢	الهام ابن خلدون بالتحامل على العرب	وليد، علي عبد الواحد	١٩٧٣	مجلة الاسالة الجزائرية	مقال
١٠٣	أثر ابن خلدون في بحث الفكر الفلسفي الحديث في مصر	عبد القني، مصطفى تبيب	٢٠٠٧	دار الكتب والوثائق القومية	
١٠٤	أثر الفارابي في فلسفة ابن خلدون	السعيد، محمد خلف علي	٢٠٠٦	دار الهدى - بيروت	
١٠٥	أثر المقدمة في مؤلفات القرن التاسع الهجري من خلال مقارنة بين مقدمة ابن خلدون و مقدمتي ابن الأرق	ميلاد، خالد	١٩٨٩	حوليات الجامعة التونسية - عدد ٣٠	ص ٢٢١ - ٢٤٨
١٠٦	أخطاء المؤرخ ابن خلدون في كتابه المقدمة	علاق، خالد كبير	٢٠٠٥	دار الامام مالك للكتاب - الجزائر	
١٠٧	آراء ابن خلدون الاقتصادية	المحصاني، صبحي		مجلة المشرق	مقال، بالفرنسية
١٠٨	آراء ابن خلدون الاقتصادية	محصاني، صبحي	١٩٣٢		بالفرنسية

٢	عنوان الكتاب	المؤلف	تاريخ الطبع	الناشر	ملاحظات
١٠٩	إسهام الفكر الخلدوني في إدراك التاريخ و علم الاجتماع من خلال المقدمة و تاريخ ابن خلدون	فتوح زهير	١٩٨٦	أعمال المؤتمر الدولي الثاني عن ابن خلدون - الجزائر	ص ٢١-٣٤
١١٠	اصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقع اسطر وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون	الرزوقي، ابويعرب	١٩٩٤	مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت	
١١١	إصلاحات النهضة وعلاقتها بالنظريات العقلانية	الرزوقي، ابويعرب	١٩٨٣	شؤون عربية - عدد ٢٤ - تونس	ص ١١٤-١٣٢
١١٢	أضواء على محددات العقل العربي الخلدوني	البنوازي، د. محمود	٢٠٠٣	مركز النشر الجامعي تونس	
١١٣	أضواء على مفهوم الطبيعة البشرية في الفكر الخلدوني، في الفكر الاجتماعي الخلدوني، النهج و الظاهير و الأزمة المعرفية	البنوازي، محمود	٢٠٠٤	مركز دراسات الوحدة العربية	ص ٩٩-١٢٢
١١٤	أعمال مهرجان ابن خلدون	جديشتمل جميع البحوث بالبرجان		مهرجان ابن خلدون	
١١٥	الاتجاهات التجديدية في الدرس النقوي عند عبد القاهر الجرجاني وابن خلدون	خثران، عبد الله بن حامد	١٩٨٧	هجر - القاهرة	
١١٦	الاتجاهات التربوية في مقدمة ابن خلدون	سليمان، فتحي	١٩٩٢	مهرجان ابن خلدون - القاهرة	
١١٧	الأثر الخلدوني ... هل كان محدودا	عبد الحفيظ، كمال		مجلة العربي	
١١٨	الاجتماع الخلدوني والتاريخ العربي للعصر	الرزوقي، ابويعرب	١٩٨٣	الدار العربية للكتاب - تونس	
١١٩	الاستشراق، اهدافه ووسائله دراسة تطبيقية حول منهج الغربيين في دراسة ابن خلدون	زيادي، فتح الله	١٩٩٨	كرباس - ليبيا	
١٢٠	الأسس الاختبارية في نظرية المعرفة عند ابن خلدون	محمدي، عبد السلام	١٩٨٢	أعمال ندوة ابن خلدون والفكر العربي المعاصر - تونس	ص ١١٧-١٥٢
١٢١	الاسس الاسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته	الشكعة، مصطفى	١٩٩٢	الدار المصرية اللبنانية، بيروت	
١٢٢	الاشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون	جفلول، عبد القادر ترجمة اليصل عباس، مراجعة خليل احمد خليل	١٩٨٧	دار الابداع للطباعة والنشر - بيروت	
١٢٣	الاصول الاجتماعية للتربية عند ابن خلدون	علي، سعيد اسماعيل		ندوة ابن خلدون ووحدة المعرفة	
١٢٤	الاقتصاد في مقدمة ابن خلدون بين الواقع والنظرية	مكي، سالم	٢٠٠٦	تونس الطبعة الرسمية للجمهورية التونسية	
١٢٥	الانكسار المرائع للمقالات - من ابن رشد إلى ابن خلدون	ميروك، علي	٢٠٠٣	مركز القاهرة لدراسات حقوق الانسان	
١٢٦	مفهوم الدولة عند الطرطوشي وابن خلدون	البياتي، جعفر	١٩٩٩	دار المعارف للطباعة والنشر - سوسة - تونس	
١٢٧	التاريخ والدولة ما بين ابن خلدون وهيتلر	هشاموي، حسين	١٩٩٦	دار الساق - بيروت	
١٢٨	التحقيقات المضبوحة في خلق الأيووب المفتوحة - قراءة في النص الخلدوني الحق	شبيخ، جمعة	٢٠٠٧	الطبعة القارية للطباعة والنشر والإشهار	
١٢٩	التراث العربي وأثره في علم الاجتماع	أ.د. علي عبد الواحد ولي		جمعية الادباء بالقاهرة	فصل من كتاب
١٣	التراكم السلبى والنافع عند قراء ابن خلدون	حميش، بنحالم	٢٠٠١	لورقيا الشرق - الدار البيضاء	
١٣١	التربية عند ابن خلدون	الحامدي، جمال	١٩٤٩	مجلة الشرق - بيروت	ص ٣٦٥-٣٩٨

٢	عنوان الكتاب	المؤلف	تاريخ الطبع	الناشر	ملاحظات
١٣٢	التربية عند ابن خلدون	المحاسبي، جمال	١٩٤٩	مجلة المشرق- بيروت	مقال
١٣٣	التفكير الاجتماعي الخلدوني وأثره في علم الاجتماع الحديث	خضير ادريس	٢٠٠٣	موقف للنشر- الجزائر	
١٣٤	التفكير الاقتصادي عند ابن خلدون	العنسي، علي نور الدين	١٩٣٢	طرابلس	بالإيطالية
١٣٥	التفكير العلمي عند ابن خلدون	الصغير، ابن عمار	١٩٨١	الشركة الوطنية للنشر والتوزيع	
١٣٦	التفكير العلمي عند ابن خلدون	الصغير، ابن عمار	١٩٩٥	الشركة الوطنية للنشر والتوزيع- الجزائر	
١٣٧	التكوين الفاسفي لابن خلدون و حدود وشميته التاريخية	شيرازيل كروث	١٩٧٩	منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية- الرباط	
١٣٨	التوازن بين الفكر الديني و الفكر العلمي عند ابن خلدون	مزيان، عبد المجيد	١٩٨٢	أعمال ندوة ابن خلدون والفكر العربي المعاصر- تونس	ص ٢٢٣-٢٤٠
١٣٩	الحرب وابن خلدون	مناح، مني	١٩٩٥	بغداد	
١٤٠	الحالدون العرب (فصل ابن خلدون)	طوقان، قنري			
١٤١	الخطاب التاريخي - دراسة منهجية ابن خلدون	أوميل، علي	١٩٨٥	دار التنوير للطباعة والنشر- بيروت	
١٤٢	الخدونية - العلوم الاجتماعية وأساس السلطة السياسية	حقيقي، نور الدين، ترجمة الياس خليل	١٩٨٣	منشورات عويدات، بيروت- باريس	
١٤٣	الخدونية في ضوء فلسفة التاريخ	حميش، بنسالم	٢٠٠٧	مطبوعات المجلس الأعلى للثقافة- القاهرة	طبعة أخرى لدار الطليعة ببيروت ١٩٩٨
١٤٤	الدراسات الاجتماعية التربوية عند ابن خلدون	عرقسوسي، محمد خير	١٩٦٩	مطبعة المعلم، دمشق	
١٤٥	الدلالات الحضارية في لغة المقدمة من ابن خلدون	اسماعيل، حسن	٢٠٠٧	دار الطائري - بيروت	
١٤٦	الدولة الأموية وموقف ابن خلدون	المهدي، فوزية مصعب	٢٠٠٧	دار العالم الثقافية - الاحساء	
١٤٧	الدينامية المبركة للتاريخ عند ابن خلدون، في الفكر الاجتماعي الخلدوني، المنهج و القضايا والأزمة المبركة	الجباري، محمد عبد العزيز	٢٠٠٤	مركز دراسات الوحدة العربية	ص ٨٥-٩٧
١٤٨	الرد على ابن خلدون فيما نسبته لتهاليلين	القليبي، عبد الفتاح مقلد	١٩٩٤	مكتبة مدبولي القاهرة	
١٤٩	السياسة والاقتصاد عند ابن خلدون	رسلان، صلاح الدين بسيوني	١٩٩٩	دار قباء - القاهرة	
١٥٠	السياسة والدين عند ابن خلدون	لايكا، جورج لعريب موسى وهبة وشوقي الدويهي	١٩٩٠	دار الطائري بيروت	
١٥١	الشعر البدوي منذ ألف سنة تحقيق وتصحيح قصائد بني هلال المدونة في تاريخ ابن خلدون	الحايك، سعد بن عبد الله	٢٠٠٣	الرياض	
١٥٢	الشعر في نظر ابن خلدون	الشاش، الحبيب	١٩٨٦	مجلة الفكر عند مايو- تونس	ص ٢٧-٣٥
١٥٣	العرب في مقدمة ابن خلدون	الحصري، سامح		مجلة الامالي	
١٥٤	الحرب و الحضارة عند ابن خلدون	جمانة، البخاري	١٩٨٣	أعمال الملتقى الدولي لابن خلدون- الجزائر	ص ٧١-٨٢
١٥٥	الحرب وابن خلدون	كرو، أبو القاسم محمد	١٩٥٦	الدار العربية للكتاب- تونس	
١٥٦	المعشرة القدمون في تاريخ الفكر العربي، ابن خلدون فيلسوف المؤرخين، ورائد علم الاجتماع	القدس، انيس		مجلة الامالي- عدد ٦	



م	عنوان الكتاب	المؤلف	تاريخ الطبع	الناشر	ملاحظات
١٥٧	العصبية القبلية ظاهرة اجتماعية وتاريخية على ضوء الفكر الخلدوني	دراجي، بوراني	٢٠٠٣	دار الكتاب العربي- الجزائر	
١٥٨	العلامة ابن خلدون	لاكوست، ايف، ترجمة ميشال سليمان	١٩٨٢	دار ابن خلدون	
١٥٩	العمران في مقدمة ابن خلدون	رعد، سيد محمد	١٩٨٥	دار طلاس- دمشق	
١٦٠	العوامل الذاتية لبلاد الفكر الريادي الخلدوني في ضوء الإبداع الحدي	النواوي، محمود	١٩٩٨	الحياة الثقافية- تونس - عدد مارس	ص ١٦-٢٦
١٦١	القائبة في تأويلات "العمران البشري" الخلدوني	التيومي، الهادي	٢٠٠٧	دار محمد علي صفاقس	
١٦٢	الفقه - الشعر - الزيتونة - ابن خلدون	حسين، محمد القضر	١٩٧١	تونس	
١٦٣	الفكر الاجتماعي الخلدوني - المنهج والفاهيم والازمة المعرفية	مجموعة مؤلفين	٢٠٠٤	مركز دراسات الوحدة العربية	
١٦٤	الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون	مقري، عبد القني	١٩٨٧	الدار التونسية للنشر	
١٦٥	الفكر الاخلاقي عند ابن خلدون	شريطه، عبد الله	١٩٨١	تونس	
١٦٦	الفكر الاقتصادي لابن خلدون	دويدار، محمد		لدوة ابن خلدون ووحدة المعرفة	
١٦٧	الفكر الخلدوني من خلال المقدمة	التيهان، محمد فاروق	١٩٩٨	مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع	
١٦٨	الفكر السوسولوجي عند ابن خلدون	مقاري، عبد القني	١٩٧١	الشركة الوطنية للتوزيع والنشر، الجزائر	
١٦٩	الفكر الفلسفي عند ابن خلدون	الكي، عبد الرزاق	١٩٧٠	القاهرة	
١٧٠	الفكر الكلامي عند ابن خلدون	أبو زيد، مكي	١٩٩٧	المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع	
١٧١	الفكر الواقعي عند ابن خلدون	نصار، ناصيف	١٩٨٥	بيروت	
١٧٢	الفكر الواقعي عند ابن خلدون - تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه	نصار، ناصيف	١٩٩٤	دار الطليعة - بيروت	
١٧٣	الفكرة الاسلامية وراي نظرية ابن خلدون السياسية	جلال، أمين	١٩٣٣	مجلة معهد العلوم الشرقية	مقال
١٧٤	الفلسفة الاجتماعية عند ابن خلدون	البستاني، فؤاد		مجلة المكشوف	مقال
١٧٥	الفلسفة الاجتماعية لابن خلدون	حسين، مكي	١٩١٧	جامعة السربون	رسالة
١٧٦	الفلسفة الاجتماعية لابن خلدون واوجيست كوت	ولبي، علي عبد الواحد	١٩٦٣	وزارة الثقافة - مصر	مقال
١٧٧	الفلسفة العلمية عند ابن خلدون وابن الاثير في التيار الاجتماعي التاريخي	زيغور (اشرف) علي	١٩٩٢	مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر	
١٧٨	الفلسفة أم التاريخ الحي ؟ يهدى عن تقديس العبقريّة، ابن خلدون في قراءة جديدة	حميش، بنسالم	١٩٩٢	مجلة الناقد عدد ٥١	
١٧٩	الفلسفة والتصوف عند ابن خلدون	المرزوقي، ابويعرب	١٩٨٩	المجلة التونسية للدراسات الفلسفية عدد ٨	ص ٤٣-٥٦
١٨٠	القرابة عند ابن خلدون وروبرتسون سميث	حامد، السيد أحمد	١٩٨٤	المركز العربي - الاسكندرية	
١٨١	المن في مقدمة ابن خلدون، الحياة الثقافية	ذويب، عبد الحميد	١٩٧٩	الحياة الثقافية - تونس عدد ٣	ص ٢٤-٢٩
١٨٢	المرشد البدي لفساد طعن بن خلدون في احاديث المهدي	الصلوقي، احمد	١٩٢٤	دمشق	

٢	عنوان الكتاب	المؤلف	تاريخ الطبع	الناشر	ملاحظات
١٨٢	الرفقولوجيا الاجتماعية و اصولها المنهجية عند ابن خلدون	بدوي (سيد محمد).	١٩٦٢	أعمال مؤتمري ابن خلدون بالقاهرة	ص ١٧٧ - ٢٠٢
١٨١	الرفقولوجية الاجتماعية و أسسها المنهجية عند ابن خلدون في أعمال	بدوي (محمد)	١٩٧٩	أعمال ندوة ابن خلدون	
١٨٥	المعرفة عند ابن خلدون	العثمان سهيل	١٩٧٠	المعرفة - دمشق	٩٦ - ٨٢
١٨٦	المعارف المغربية و القيمة في فكر ابن خلدون الفلسفي	المريوقي، ابيهراب	٢٠٠٦	الدار العربية للكتاب - تونس	
١٨٧	المقدمة والتعريف	شيوخ، ابراهيم، وهباني، احسان	٢٠٠٩	الدار العربية للكتاب، و دار التيهوان للنشر - تونس	تحقيق ومراجعة
١٨٨	الكتابة الساندية في مقدمة ابن خلدون	زكريا، ميشال	١٩٨٦	المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع	
١٨٩	الكتابة الساندية في نظر ابن خلدون	عبد، محمد	١٩٧٩	عالم الكتب القاهرة	
١٩٠	المناهج وطرق التعليم عند القابسي وابن خلدون	النعيمي، عبد الله الامين	١٩٩٢	مركز دراسة جهاد الليبيون للدراسات التاريخية - طرابلس	
١٩١	المنظومة الاسطلاحية الفلسفية (مقاربة نظرية للمصطلح عند ابن خلدون) في الفكر الاجتماعي الفلسفي، المنهج والمناهج والأزمة المعرفية	ولاس، المنصف	٢٠٠٤	مركز دراسات الوحدة العربية	ص ٧١ - ٨١
١٩٢	المنهجية والمعاصرة لدى ابن خلدون	هيس، ابراهيم عبد الله	٢٠٠٩	الاتحاد الادباء والكتاب اليمنيين	
١٩٣	المنظريات الاقتصادية عند ابن خلدون	الحمصاني، صبيح		مجلة الاديب	
١٩٤	المنظريات الاقتصادية عند ابن خلدون	مزيان، عبد المجيد	١٩٨١	الشركة الوطنية للنشر والتوزيع - الجزائر	
١٩٥	المنظريات الاقتصادية عند ابن خلدون واسسها من الفكر الاسلامي والواقع المعاصر	مزيان، عبد المجيد	١٩٨١	الجزائر	
١٩٦	المنظريات السياسية لابن خلدون	ربيع، محمد محمود	١٩٨١	دار الهاء للطبع - القاهرة	
١٩٧	المنظريات التشريعية وعقيدة ابن خلدون	الطوري، فؤاد اسحاق	١٩٩٢	دار الساقي - بيروت	
١٩٨	النظرية الارتقائية، دورها في التفكير العربي الاسلامي و أثرها في مقدمة ابن خلدون	الطالبي، محمد	١٩٧٩	أعمال ندوة ابن خلدون	ص ٣٦٥ - ٣٨٩
١٩٩	النظرية العمرانية في الفكر الفلسفية	والبي، طارق	١٩٩٥	بين القرآن - القاهرة	
٢٠٠	اليمن في تاريخ ابن خلدون، المسمى كتاب العبر وديون المبتدأ والظهر في أيام العرب والمسلمين والبربر ومن عاصروهم من ذوي السلطان الأكبر لعبد الرحمن بن خلدون	الفرح، محمد حسن	٢٠٠١	الهيئة العامة للكتاب - سعاد	
٢٠١	يدور الدولة المدنية عند عبد الرحمن بن خلدون	عليوة، السيد		ندوة ابن خلدون ووحدة المعرفة	
٢٠٢	بضاعة ابن خلدون من الشعر العربي ومناقشة ما ذهب اليه الدكتور طه حسين في هذا الصدد	ولبي، علي عبد الواحد	١٩٧٦	مجلة الشعر - مصر	مقال
٢٠٣	ابن خلدون	السكندي، أحمد	١٩٢٩	مجلة الجمع العلمي العربي - دمشق	ص ٤٢١ - ٤٣٢ و ٤٧١-٤٦٦
٢٠٤	بين الشيخ حسين المرصفي و ابن خلدون	زيادة، خالد	١٩٧٢	مجلة الادب - بيروت	

٢	عنوان الكتاب	المؤلف	تاريخ الطبع	القائـم	ملاحظات
٢٠٥	تاريخ العلامة ابن خلدون	د.عز، يوسف، احمد وآخرون	١٩٧٩	دار الكتاب العربي	
٢٠٦	تاريخ المعارف والصنائع في مقدمة ابن خلدون	الاعلامي، فريد	١٩٧٩	أعمال ندوة ابن خلدون	ص ٢١٩-٢٢٦
٢٠٧	تاريخ فلاسفة الاسلام (فصل ابن خلدون)	جمعة، محمد			
٢٠٨	تأملات في قراءات ماركسية لابن خلدون	مقيت، أنور		ندوة ابن خلدون ووحدة المعرفة	
٢٠٩	تصنيع العلوم بين الفارابي وابن خلدون	أبو زيان (محمد علي)	١٩٧٨	مجلة عالم الفكر	ص ٩٧-١٢٢
٢١٠	تصور ابن خلدون للشعر العربي وقتذاك هذا التصور ومحاولة لوضع تصور أصح	وليد، علي، عبد الواحد	١٩٧٦	مجلة الفكر - مصر	مقال
٢١١	تطور الفكر السياسي القديم من سولون حتى ابن خلدون	نشار، مصطفى حسين	١٩٩٩	دار فضاء - القاهرة	
٢١٢	تطور المجتمع البشري عند ابن خلدون في ضوء البحوث الاجتماعية الحديثة	عزت، عبد العزيز	١٩٩٢	مهرجان أعمال ابن خلدون - القاهرة	
٢١٣	تقديم ابن خلدون ومعاودة تقييده	مولفيل، ماريا خيسوس، ترجمة اسحاق عبيد		مكتبة الاسكندرية	
٢١٤	جغرافية العمران عند ابن خلدون	الشامي، عبد الحامد	١٩٨٨	وحدة الترجمة جامعة الكويت	
٢١٥	عقريات في الخطاب الخلدوني	الوريسي، يوسف، ناجية	٢٠٠٨	دار الجنوب - تونس دار بتر - سوريا	
٢١٦	حوار حول الفكر الخلدوني	عروي، عبد الله وآخرون	١٩٨٦	نشر جريدة الاتحاد الاشتراكي الدور البيضاء	
٢١٧	حول الارث السوسيولوجي لابن خلدون، مدخل عام، في الفكر الاجتماعي الخلدوني، التلخيص والمفاهيم والأزمة المعرفية	الزهبي، محمد احمد	٢٠٠٤	مركز دراسات الوحدة العربية	
٢١٨	حول عقريات ابن خلدون	وليد، علي، عبد الواحد		صحيفة الطم الفلاحية المغربية	مقال
٢١٩	حياة ابن خلدون	الفخر، محمد		تونس	
٢٢٠	حياة ابن خلدون ومثل من فلسفته الاجتماعية	التونسي، محمد الفخر حسين	١٣٤٣هـ	جمعية تعاون جاليات افريقيا الشمالية بالقاهرة	محاضرة
٢٢١	خلدوليات، السياسة العمرانية، قوانين خلدونية، نظرية المعرفة في مقدمة ابن خلدون	فريان، ملهم	١٩٨٤-١٩٨٥	المؤسسة الجامعية للدراسات والبحوث والتوزيع - بيروت	
٢٢٢	خلدوليات، نظرية المعرفة في مقدمة ابن خلدون، دراسات منهجية ناقدة منهجية ناقدة في الاجتماع السياسي	فريان، ملهم	١٩٨٥	المؤسسة الجامعية للدراسات والبحوث	
٢٢٣	دراسات عن مقدمة ابن خلدون	الحصري، سامح	١٩٥٣	مطبعة المعارف	ص ٦٥٨
٢٢٤	دراسات عن مقدمة ابن خلدون	خشيعة، فريد	١٩٤٤	الرسالة	تعليق
٢٢٥	دراسات عن مقدمة ابن خلدون	الحصري، سامح	١٩٦١	القاهرة	
٢٢٦	دراسات عن مقدمة ابن خلدون لسيد سامح الحصري	صليبا، جميل	١٩٤٤	مجلة الجمع العلمي العربي - دمشق	مقال نقدي للكتاب
٢٢٧	دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مجلة الجمع العربي	هروخ، عمر	١٩٥٤	مجلة الجمع العربي - دمشق	ص ٢٠٣-٢١٤
٢٢٨	دراسة ابن خلدون في ضوء الاشتراكية	ماجد، عبد الرزاق مسلم	١٩٧٦	مشتريات وزارة الاعلام - دمشق	

م	عنوان الكتاب	المؤلف	تاريخ الطبع	الناشر	ملاحظات
٢٢٩	دراسات في الفكر الاقتصادي عند عبد الرحمن بن خلدون في المقدمة	بن حسين، محمد لخصر	بدون	الاوراس - الجزائر	
٢٣٠	درس جديد لابن خلدون	زريق قسطنطين		مجلة الكلية - الجامعة الامريكية بيروت	مقال
٢٣١	دفاع عن ابن خلدون	العصري، سامع	١٩٦٢	اعمال مؤتمر ابن خلدون - القاهرة	ص ٤٩١ - ٥٠٠
٢٣٢	دقائق وحقائق في مقدمة ابن خلدون	الملاح، محمد	١٩٥٥	بغداد	
٢٣٣	دقة ابن خلدون في شئون العلم والقضاء ومرونته في شئون السياسة	ولي، علي عبد الواحد	١٩٧٤	مجلة الاصاله الجزائرية	مقال
٢٣٤	آراء ابن خلدون وتأثيرها في العالم الاسلامي من القرن التاسع عشر إلى اليوم	عبد السلام، أحمد	١٩٨٢	أعمال ندوة ابن خلدون والفكر العربي المعاصر - تونس - طرابلس	ص ٣٠٧ - ٣٢١
٢٣٥	رائد الاقتصاد ابن خلدون	نشاط، محمد علي	١٩٤٤	القاهرة	
٢٣٦	رائد الاقتصاد ابن خلدون	نشاط، محمد علي	١٩٤٤	مطبعة دار الكتب المصرية	
٢٣٧	رائد الاقتصاد الحر، ابن خلدون	رسلان، صلاح	٢٠٠٧	دار الكتب والوثائق القومية - القاهرة	
٢٣٨	راي ابن خلدون في وسطه الاجتماعي	ابن عاشور (الفاضل)،	١٩٣٢	مجلة العالم العربي	ص ٤ - ٦
٢٣٩	سوسيولوجية المعرفة عند ابن خلدون	سعدان، حسن شحاتة	١٩٦٢	اعمال مهرجان ابن خلدون	
٢٤٠	شخصية ابن خلدون في كتاب الاستاذ محمد عبد الله عدنان	السحرتي، مصطفى عبد اللطيف		مجلة الرسالة	مقال ص ١٥٤٢ - ١٥٤٠
٢٤١	شرح صفحة من مقدمة ابن خلدون في العلوم العربية	السويس، محمد	١٩٧٣	حواليات الجامعة التونسية عدد ١٠	ص ٨٧ - ٩٤
٢٤٢	طرائف ابن خلدون وتيمورتك	ولي، علي عبد الواحد	١٩٦٤	مجلة رسالة الاسلام	مقال
٢٤٣	طه حسين وابن خلدون	جغام، حسن أحمد	٢٠٠٣	دار المعارف - سوسة	
٢٤٤	ظاهرة علم الاجتماع الإنساني عند ابن خلدون	شتا، علي	٢٠٠١	المكتبة المصرية - الاسكندرية	
٢٤٥	ظاهرة علم الاجتماع الإنساني عند ابن خلدون	شتا، السيد علي	٢٠٠١	المكتبة المصرية - الاسكندرية	
٢٤٦	عبد الرحمن ابن خلدون	مهدي، شكري	١٩٢٧	مجلة المقتطف - القاهرة	ص ٧٣ - ١١٧ ٧٧ - ٧٧
٢٤٧	عبد الرحمن ابن خلدون	المويدي، درويش	٢٠٠٠	المكتبة المصرية - بيروت	
٢٤٨	عبد الرحمن ابن خلدون	التيض، محمد الشاذلي وأخرون		جمعية الاتحاد الصفاقسي الزيتوني - تونس	
٢٤٩	عبد الرحمن ابن خلدون	عقراوي، مكي		مجلة الحرية	
٢٥٠	عبد الرحمن ابن خلدون	مهدي، شكري		مجلة المقتطف	بحث
٢٥١	عبد الرحمن ابن خلدون	الزمرلي، حسن	١٣٧٥ هـ	مطبعة الشمال - تونس	
٢٥٢	عبد الرحمن ابن خلدون أول فيلسوف عربي يحاول تفسير التاريخ ماديا،	صدقي، نجاتي		مجلة الظليمة	مقال ص ٢٨٨ وما يليه
٢٥٣	عبد الرحمن بن خلدون	عوض، لويس	١٩٦١	دار التحرير القاهرة	
٢٥٤	عبد الرحمن بن خلدون	عقراوي، مكي		مجلة الحرية	مقال

٢	عنوان الكتاب	المؤلف	تاريخ الطبع	الناشر	ملاحظات
٢٥٥	عبدالرحمن بن خلدون (سنة ١٣٣٢ - ١٤٠٦ هـ)، بحث نقدي في حياته وسفوفه وأرائه	مهدي، شكري	١٩٢٧	مجلة الانتكاف	مقال
٢٥٦	عبدالرحمن بن خلدون والدا متميزا للفكر الاقتصادي	موسى، احمد جمال الكوين	٢٠٠٨	مجلة العربي - الكويت	
٢٥٧	عبدالرحمن بن خلدون، التعريف بـ ابن خلدون ورحلته غربا وشرقا	الطنجي، محمد بن تايوت		الهيئة العامة لتصور النقاظة	
٢٥٨	عبدالرحمن بن خلدون، حياته وأثاره ومظاهر عبقريته	وليد علي عبدالواحد	١٩٩٢	دار مصر للطباعة	
٢٥٩	عبقرية ابن خلدون	وليد علي عبدالواحد	١٩٩٣	دار عالم الكتب - القاهرة	
٢٦٠	عبقرية ابن خلدون	خالد احمد	١٩٩٣	مجلة الفكر عدد ابريل	ص ٢٤-٣٦
٢٦١	عبقرية ابن خلدون	الدواشري، فحات	١٩٩١	مجلة الفكر عدد مارس	ص ٥-١٣
٢٦٢	عبقرية ابن خلدون	القبان، ابراهيم	١٩٩٧	مجلة سجل الثقافة الرفيعة - القاهرة	
٢٦٣	علم الاجتماع الخلدوني - قواعد المنهج	الساماني، د. حسن	١٩٧٥	القاهرة	
٢٦٤	علم الاجتماع الخلدوني - قواعد المنهج	الزمرلي، حسن	١٩٧٢	دار النهضة العربية للطباعة والنشر	
٢٦٥	علم المعاشرة والسوسيولوجي، بين ابن خلدون واوجيست كوت	الساماني، سامية	١٩٨١	للمجلة الاجتماعية العربية - القاهرة	
٢٦٦	علم الفلسفة المعاصرة وتكنولوجيا صناعة مواد البناء عند ابن خلدون	عاصم احمد		ندوة ابن خلدون ووحدة المعرفة	
٢٦٧	علوم اللسان عند ابن خلدون	القنبي، عبدالسلام	١٩٨٦	مجلة المورد - بغداد	
٢٦٨	عن الاستدلال في النص الخلدوني	عبدالرحمن طه	١٩٧٩	اعمال ندوة ابن خلدون - تونس - طرابلس	ص ٥٧-٦٨
٢٦٩	عن تاريخ الفكر الفلسفي العربي، نظرية المعرفة عند ابن خلدون	اسلم، عبدالرزاق	١٩٦٨	مجلة كلية الاداب جامعة البصرة	ص ١٦٢-١٩٩
٢٧٠	فائق العقول ابن خلدون، من المائات الثامنة الى المائات الخامسة بعد الالف للهجرة وما بذل الناس لفهمه وقراءته	الكعبي، المنجي	٢٠٠٦	نشر الكعبي المنجي	
٢٧١	فقه السياسة في فلسفة ابن خلدون	ويج، حامد عبداللّه	١٩٩٢	مهرجان ابن خلدون - القاهرة	
٢٧٢	فكر ابن خلدون العصبية والدولة	المايوري، د. محمد حامد	١٩٨٢	بيروت	
٢٧٣	فلسفة ابن خلدون	شروع، صبر	١٩٤٢	بيروت	
٢٧٤	فلسفة ابن خلدون الاجتماعية	حسين، طه	١٩٥٣ م	دار المعارف - مصر	رسالة دكتوراه - السويدي
٢٧٥	فلسفة الفن والجمال عند ابن خلدون	أحمد عزت السيد	١٩٩٣	دار فلاح للنشر والترجمة والنشر	
٢٧٦	في عملية الفكر الخلدوني	عادل، مهدي	٢٠٠٦	دار الفارابي	
٢٧٧	في منهج السياسة والحضارة عند ابن خلدون	ملواتي، محمد الطاهر	١٩٨٣	مجلة التاريخ	ص ٩٥-١٠٤
٢٧٨	قراءات من الشامي والمتميزين والجاهل والحدود	القنبي، عبدالسلام	١٩٩٣	دار سعد الصباح	
٢٧٩	قراءة جديدة لابن خلدون				

٢	عنوان الكتاب	المؤلف	تاريخ الطبع	الناشر	ملاحظات
٢٨٠	قيم الجدالة في الفكر العربي الاسلامي من ظهور الاسلام الى عهد ابن خلدون	ابن سولي عبد الوكيل	١٩٩٦	نقوش عربية، تونس	
٢٨١	كيف يفسر ابن خلدون ظاهرة ازدهار العلوم العلمية وزكواها بالقرب والاندلس	التركي، عبد المجيد	١٩٧٩	أعمال ندوة ابن خلدون	ص ٢٥٧-٢٧٥
٢٨٢	كلل دارس "ابن خلدونه"	الحقي، عز الدين	١٩٧٣	مجلة الفكر عدد ديسمبر	ص ٥٣-٤٦
٢٨٣	لو عاش ابن خلدون في هذا العصر	البرادي، عبد الحميد	١٩٣٩	مجلة الهلال	مقال ص ١٣٣-١٣٢
٢٨٤	مؤلفات ابن خلدون	بنوي، عبد الرحمن	٢٠٠٦	مطبوعات المجلس الاعلى للثقافة	
٢٨٥	ما تبقى من الخلدونية، مشروع قراءة نقدية لفكر ابن خلدون	الجاهري (محمد عابد)	١٩٨٢	الدار العربية للكتاب	ص ٢٧٥-٣٠٦
٢٨٦	ما لم يرد في كتابات ابن خلدون	القبلي، محمد	١٩٧٩	أعمال ندوة ابن خلدون - نشر كلية الآداب والعلوم، الرياض	ص ٣٦٢-٣٧٤
٢٨٧	محمد والمرأة ابن خلدون في المدرسة الصادقة	القري، عبد القادر	١٩٢٨	مطابع قورما	
٢٨٨	مختارات من روائع ابن خلدون	البيستاني، فؤاد أفرام	١٩٢٨	بيروت	
٢٨٩	مرجعية فكر ابن خلدون	اسماعيل، محمود	٢٠٠٦	مجلة ادب وثقافة - القاهرة	
٢٩٠	مصادر ابن خلدون في المعرفة والتفسير	أو مليل (علي)	١٩٨٢	المجلة العربية الثقافية تونس	ص ٣٣-١٧
٢٩١	مصادر ابن خلدون في المعرفة والتفسير	أو مليل (علي)	١٩٨٢	أعمال ندوة ابن خلدون	ص ٩٤-٦٧
٢٩٢	مصادر ابن خلدون في كتاب العصر	سيد، أيمن فؤاد	٢٠٠٧	ندوة ابن خلدون ووحدة المعرفة - المجلس الاعلى للثقافة - القاهرة	
٢٩٣	مصطلحا "الكفا" و"اللسان" عند ابن خلدون	النهري، عبد القادر	١٩٨٦	حوليات الجامعة التونسية - عدد ٢٥	ص ٣٥-٢٧
٢٩٤	مصطلحات ابن خلدون	جبري، شفيق	١٩٥١	مجلة المجمع العلمي العربي - دمشق	مقال
٢٩٥	مصطلحات ابن خلدون ومكانته في تاريخ الفكر	جبري، شفيق	١٩٥١	مجلة الاديب عدد	ص ٣٧٠-٣٧٦
٢٩٦	مع ابن خلدون	الهيكل، أحمد محمد	١٩٥٥	مكتبة النهضة مصر	
٢٩٧	مفهوم الاديب في الخطاب الخلدوني	هيدالغواقي، هسان اسماعيل	١٩٩٣	ورقة الكتاب الأردنيون	دراسة
٢٩٨	مفهوم التاريخ عند ابن خلدون	العالم، محمود أمين		ندوة ابن خلدون ووحدة المعرفة	
٢٩٩	مفهوم الطبعة البشرية في الفكر الخلدوني	الدواوي، محمود	٢٠٠٢	المستقبل العربي - بيروت عدد ٢٧٧	ص ٧٨-٧٠
٣٠٠	مقالة ابن خلدون في دائرة المعارف	البيستاني (طهرس)	١٨٧٦	بيروت	ص ٤٦٠-٤٦٨
٣٠١	ملاحظات من مقدمة ابن خلدون	عيسوي، شارل	١٩٥٠	الطريق	الانجليزية
٣٠٢	مقدمة ابن خلدون	وكيل علي عبد الواحد	١٩٦٣	وزارة الثقافة مصر	سلسلة تراث الانسانية
٣٠٣	مقدمة ابن خلدون	الاسكندراني، د. محمد	٢٠٠٤	دار الكتاب العربي بيروت	
٣٠٤	مقدمة ابن خلدون	فارس، بكر	١٩٣٩	مجلة الرسالة	
٣٠٥	مقدمة ابن خلدون مدخل استعماري	العالم، محمود أمين	١٩٧٨	معهد الانماء العربي - بيروت	
٣٠٦	مقدمة ابن خلدون ومطالعها للاكتفاء	ليروية		مجلة الرسالة	

م	عنوان الكتاب	الأؤف	تاريخ الطبع	الناشر	ملاحظات
٢٠٨	مقدمة ابن خلدون، دراسة استوائية تاريخية	متصور، أحمد صبحي	١٩٩٨	مركز ابن خلدون للدراسات اللاتينية- القاهرة	
٢٠٩	مقدمة ابن خلدون، دراسة مختارات	قريب، يوحنا	١٩٤٧	سلسلة فلاسفة العرب- بيروت	ص ١-٤٧
٢١٠	مقدمة ابن خلدون، مدخل إستمولوجي	أبرن العالم (محمود)	١٩٩٨	الفكر العربي- بيروت	ص ٣٢-٥٠
٢١١	مقدمة لدراسة ابن خلدون	فاخوري، عمر		مجلة المحيط حلب	مقال
٢١٢	مكانة ابن خلدون في تاريخ الفكر الإسلامي	ميلاد، محبوب بن	١٩٨٠	وزارة الاعلام والشئون الثقافية- تونس	
٢١٣	مكانة الأفكار الاقتصادية لابن خلدون في الاقتصاد السياسي	دليلة، عارف	١٩٨٧	دار الحوار للنشر والتوزيع - سوريا	
٢١٤	ملاحظات حول ترجمة مقدمة ابن خلدون إلى اللغات الأجنبية	قنوت، جورج شحاتة	١٩٦٢	أعمال مؤتمر ابن خلدون- القاهرة	ص ٣٤٥- ٥٥٧
٢١٥	ملاحظات حول علم الكلام في مقدمة ابن خلدون	عرفة، منسية، مقاد	١٩٩٧	دراسات عربية- بيروت	
٢١٦	من سيرة ابن خلدون، الفكر أمام السلطان	المجيلي، عبدالسلام	١٩٨٣	مجلة التاريخ في أعمال التنقي الدولي لابن خلدون	ص ١٩-٢٦
٢١٧	من مقدمة ابن خلدون	نادر، أنيس نصري	٢٠٠٤	دار للشرق- بيروت	
٢١٨	منتخبات من ابن خلدون	سليمان، جميل عياد كامل	١٩٤٣	دمشق	
٢١٩	منزلة العقل عند ابن خلدون، الحياة الثقافية	لراق، عبدالكريم	١٩٧٥	الحياة الثقافية- تونس	ص ١٩-٢٣
٢٢٠	منطق ابن خلدون في ضوء حضارته الشخصية	الوردي، دالي	١٩٧٧	تونس	
٢٢١	منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته	الوردي، دالي	١٩٩٤	دار كوفان لتدو	
٢٢٢	منطلقات جديدة لدراسة فلسفة ابن خلدون الاساسية، أعمال ندوة ابن خلدون و الفكر العربي المعاصر	زيادة، من	١٩٨٢	ندوة ابن خلدون والفكر المعاصر- تونس- طرابلس	ص ٢٢٢- ١٤١
٢٢٣	منطلقات جديدة لدراسة فلسفة ابن خلدون السياسية	زيادة، من	١٩٨٠	المجلة الثقافية - تونس	
٢٢٤	منهجية ابن خلدون التاريخية	المطالي، محمد	١٩٩٩	ندوة ابن خلدون والفكر العربي المعاصر- تونس	ص ٢٥-٦٦
٢٢٥	منهجية ابن خلدون التاريخية	المطالي، محمد	١٩٩٩	دار الهدى- بيروت	
٢٢٦	منهجية ابن خلدون التاريخية وفكرها في العصر	المطالي، محمد	١٩٨٠	مجلة الحياة الثقافية	ص ٦-٢٦
٢٢٧	منهجية ابن خلدون في تحليل الشعر البدوي الهلالي	أيوب، (عبد الرحمن)	١٩٩٤	مجلس الفكر- تونس	ص ٩٠-٩٧
٢٢٨	منهجية ابن خلدون و اجتماعه النظري	الرزوقي، أبويعرب	١٩٩٧	المجلة التاريخية المغربية عدد ٢٧-٢٨- تونس	ص ٢٤٩- ٢٧٦
٢٢٩	موسوعة مصطلحات ابن خلدون والشريف علي محمد الجرجاني	الصغير، رافق	٢٠٠٤	مكتبة لبنان- بيروت	
٢٣٠	موقف ابن خلدون من الدين ومن القضايا المعينة	فروخ، عمر	١٩٩٧	أعمال مؤتمر ابن خلدون القاهرة	ص ٢٥٩- ٤١٤

٢	عنوان الكتاب	المؤلف	تاريخ الطبع	الناشر	ملاحظات
٢٢١	موقف ابن خلدون من الفلسفة	نجيب محمود، ركي	١٩٦٢	منشورات المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية - القاهرة	ص ١٤٤ - ١٥١
٢٢٢	موقف ابن خلدون من الفلسفة	عفيقي، أبو العلا	١٩٦٢	مهرجان أعمال ابن خلدون - القاهرة	١٤٣ - ١٣٥
٢٢٣	موقف ابن خلدون من الفلسفة	محمود، ركي نجيب	١٩٦٢	مهرجان أعمال ابن خلدون - القاهرة	١٥١ - ١٤٤
٢٢٤	موقف ابن خلدون من الفلسفة و التصوف	عفيقي، أبو العلا	١٩٦٢	أعمال مهرجان ابن خلدون - القاهرة	ص ١٣٥ - ١٤٣
٢٢٥	نشأة العلوم الاجتماعية من الوعي بالتاريخ والتراث في تجربة ابن خلدون	اليوسفي، مولدي	٢٠٠٣	مجلة الحياة الثقافية - تونس	ص ٤٨ - ٤١
٢٢٦	نشاط ابن خلدون في مصر المملوكية	فيشل، والتر جوزاف	١٩٦٠	كتاب دراسات اسلامية	ص ١٧٧ - ٢١٢
٢٢٧	نظرة ابن خلدون للمدينة ومشكلة التمدين	جعيط، هشام	١٩٨٢	الدار العربية للكتاب	ص ٤٨٩ - ٥٠٠
٢٢٨	نظرة ثانية إلى ابن خلدون (١)	شميسي، حسن	١٩٨٨	معهد الانماء العربي - بيروت	
٢٢٩	نظرة في ابن خلدون وهيجل	خوري، رشيد		مجلة الطريق	مقال ص ٥
٢٣٠	نظريات ابن خلدون	باتسيقلا، سبيتلانا، ترجمة رضوان ابراهيم	١٩٧٤	دار المغرب العربي - تونس	
٢٣١	نظرية ابن خلدون في التاريخ والاجتماع	عباد، كامل	١٩٣٠	دمشق	باللألفية
٢٣٢	نظرية ابن خلدون في الدول العربية - قراءة في الخطاب السياسي الخلدوني	الجابري، محمد عابد	١٩٨٣	مجلة الفكر العربي المعاصر - بيروت	مقال
٢٣٣	نظرية المعرفة عند ابن خلدون	اسماعيل، صادق جعفر	١٩٧٧	التكوين الأدبي والتربية	ص ٩٣ - ١٠٣
٢٣٤	نماذج من المؤلفين العرب بالقدمية	التوبي، محمد	١٩٧٩	منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الرباط	
٢٣٥	نهاية اسطورة - نظريان ابن خلدون مقتبس من رسائل اخوان الصفا	اسماعيل، محمود	٢٠٠٠	دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع	
٢٣٦	هل اسس ابن خلدون علم الاجتماع؟	جلال، محمد عبد الوهاب	٢٠٠٧	دار الكتب والوثائق القومية - القاهرة	
٢٣٧	هل انتهت أسطورة ابن خلدون؟ جدل ساخن بين الأكاديميين والفكرين العرب	اسماعيل، محمود	٢٠٠٠	دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة	
٢٣٨	هل خلف ابن خلدون علما جديدا ؟	غازي، محمد فريد	١٩٦١	مجلة الفكر ص ٦٩	
٢٣٩	هل كان ابن خلدون لصا؟	خداري، نجيب	١٩٩٦	جريدة العلم القريية	
٢٤٠	واقعية ابن خلدون	اللطيفي، مصطفى		ندوة ابن خلدون ووحدة المعرفة	



## Writings about Ibn Khaldun in foreign languages

s	Title	Author	Publishing Year	Publisher	Remarks
1	An Arab Philosophy of History: Selections from the Prolegomena of Ibn Khaldun of Tunis	Issawi, Charles	1987	Darwin Pr	
2	Aspect sociologique des opinions d'Ibn Kaldun sur 'les sciences de la langue arabe'	J. Bielawski	1987	Napoli	
3	Beitrag zur kenntniss de Sifismus nach Ibn Khaldun	Frank, Hermann	1884	Inaugural Dissertation . Leipzig	
4	Das Ibn Khaldoun Denkmal In Tunis: Zwischen nationaler Identität und kollektiven Gedenken (German Edition)	Achour, Aida Ben	2012	Diplomica Verlag GmbH	
5	Die Geschichte und Gesellschaftslehre Ibn Halduns	Kamil, Ayad	1930	Stuttgart	
6	Il pensiero economico di Ibn Khaldun	Anesi, Ali Nureddin	1932	Rivista della Colonia Italiana Roma	pp.112-127
7	Ibn Haldun	Adivar, Abdulhak	1943	Islam Ansiklopedisi- Istanbul	Pp 738-743
8	Ibn Haldun	Findikoglu & Ziaeddin	1940	Turk Islam Istanbul	
9	ibn khaldoun ; l'honneur et la disgrace	Jean-Moshen Fahmy		INTERLIGNE	
10	Ibn Khaldoun et les lectures	Ahmed Abdelsalemi	1983	Presses universitaires de France	
11	Ibn Khaldoun et l'histoire, Maison Tunisienne de	Talbi, M.	1973	Tunis	
12	Ibn Khaldoun,	Y. Lacoste	1966	F. Maspero, Paris	
13	Ibn Khaldoun, un Montesieuu arabe	Anwati, G.C.	1959	La Revue Due Carre	Nos 233 pp 175-191, 226 pp. 303-319

s	Title	Author	Publishing Year	Publisher	Remarks
14	Ibn Khaldun: Naissance de l'histoire, passe du tiers monde	Lacoste, Yves	1985		
15	Ibn Khaldun and Islamic Ideology	Lawrence, Bruce B, ed	1984	Leiden, The Netherlands: E. J. Brill	
16	Ibn Khaldun and Tamerlane: Their Historic Meeting in Damascus,	Fischel, Walter	1952	Berkeley: University of California Press	
17	Ibn Khaldun and Timur	Fischel, Walter Joseph	1949	Congres International des Orientalistes, Paris	pp. 87-286
18	Ibn Khaldun His Life and Work	Enan, M. A.	1993	Kazi Publications	
19	Ibn Khaldun in Egypt: His Public Functions and His Historical Research (1382-1406): A Study in Islamic Historiography	Fischel, Walter J	1967	Berkeley: University of California Press	
20	Ibn Khaldun in Modern Scholarship: A Study in Orientalism	al-Azmeh, Aziz	1981	London	
21	Ibn Khaldun : History as science and the patrimonial empire	Róbert Simon	2002	Budapest: Akadémiai Kiadó	
22	Ibn Khaldun : Life and Times	Allen Fromherz	2010	Edinburgh University Press	
23	'Ibn Khaldun', In S.H. Nasr and O. Leaman (eds) History of Islamic Philosophy	Lakhsassi, A.	1996	London: Routledge	
24	Ibn Khaldun, The Muqaddimah, An Introduction to History	Tr. Franz Rosenthal	1967	Princeton University Press, Princeton	
25	Ibn Khaldun, The Muquaddimah	Translated by Rosenthal, Franz	1958	Pantheon Books	
26	Ibn Khaldun: An Essay in Reinterpretation	by Aziz Al-Azmeh	2003	Central European University Press	
27	Ibn Khaldun: The Birth of History & the Past of the Third World	Lacoste, Yves	1997	Verso	
28	Ibn Khaldun's Muqaddimah	Alalahabad, Ahmad Hussain and Abdu-Rahman, Shams Al-Ulama	1924-1932	Lahore	

s	Title	Author	Publishing Year	Publisher	Remarks
29	Ibn Khaldun's Philosophy of History	Prakash, Buddha	1955	Islamic Culture-Hyderabad	10419- , 90-184, 36225-
30	Ibn Khaldun's Philosophy of History	M. Mahdi	1971	University of Chicago Press, Chicago	
31	Ibn Khaldun's Prolegomena to History	Abbas, Ammar	1941	pre-sented as a thesis at the University of Cambridge	
32	Ibn Khaldun's Science of Human Culture	Simon, H.	1978	Sh. Muhammad Ashraf -Lahore-Pakistan	
33	IBN-KHALDOUN; SA PHILOSOPHIE SOCIALE	Bouthoul, Gaston.	1930	Librairie Orientaliste Paul Geuthner	
34	Irrational Solidarity Groups: socio-psychological study in Connection with Ibn Khaldun	Ritter, Hellmut	1948	Oriens (Leiden)	pp.1-44
35	L'historiographie Mérinide: Ibn Khaldūn et ses contemporains.	Shatzmiller, Maya	1982	Leiden, The Netherlands: E. J. Brill	
36	la pensée politique d'Ibn Khaldoun	Nuino, Mourad	2011	Editions universitaires europeennes	
37	La pensee sociologique d'ibn khaldoun	Megherbi, Abdelghani	1977	Sned - France	
38	La philosophie sociale d'Ibn Khaldoun	Husseini Taha	1918	Paris	
39	Le voyage d'Occident et d'Orient	Cheddadi, A.	1980	Sindbad - Paris	
40	Les Prolegomenes D'Ibn Khaldoun, Volume 1 (French Edition)	Slane ,William MacGuckin	1901		
41	L'histoire et Son Discours: Essai Sur La Methodologie D'Ibn Khaldoun	Oumtil, Ali	1982	Societe Marocaine Des Editeurs Reunis	

s	Title	Author	Publishing Year	Publisher	Remarks
42	Monteil, V.	(Traduction) Ibn Khaldoun: Discours Sur l'Histoire Universelle	1967-1968	Sindbad – Paris	
43	New Explorations into the Making of Ibn Khaldun's Umrān Mind	Dhaudi, M.	1997	A.S. Noordeen Kuala Lumpur	
44	Politique et religion chez Ibn Khaldoun	Labica, G	Non	Alger	
45	Royal Authority, Dynastic Cyclism, and 'Ibn Khaldūnism' in Sixteenth-Century Ottoman Letters." In Ibn Khaldun and Islamic Ideology.	Fleischer, Cornell Edited by Bruce B. Lawrence	1984	Leiden, The Netherlands: E. J. Brill	
46	Society, State, and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought	Baali, Fuad	1988	State University of New York Press	
47	The Islamic background of Ibn Khaldun's philosophy"	Gibb H. A. R	1933	Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London	
48	The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory	Gibb, Hamilton	1933-1935	Bulletin of the School of Oriental Studies - London	23-31
49	The political theory of Ibn Khaldun	Mahmoud Rabi'	1967	Leiden: E.J. Brill	
50	The relativity of Ibn Khaldun's Historical Thought	Toynbee, Arnold Joseph	1934-54	London	viii, 311-28, 473-76
51	The science of human social organization : Conflicting views on Ibn Khaldun's	Fuad Baali	2005	Lewiston/NY: Edwin Mellen P	
52	Un pre'curseur de la sociologie au XIVe siecle: Ibn Khaldoun	Astre, G.A.	1947	L'Islam et l'Occident- Paris	pp.50-131

\* هذه هي المراجع التي تم الحصول عليها، وهناك مراجع أخرى قيد الجمع والحصر، نأمل أن نحصل عليها وإضافتها في الطبعة القادمة بإذن الله.



# قرآن

من مؤلفات مختصر الكتاب

